El origen mochica del poder femenino en la costa norte del Perú y las Sacerdotisas de San José de Moro

Luis Jaime Castillo Butters
Pontificia Universidad Católica del Perú
Departamento de Humanidades
lcastil@pucp.edu.pe

Elsa Tomasto Cagigao
Pontificia Universidad Católica del Perú
Departamento de Humanidades
elsa.tomastoc@pucp.edu.pe

1. Introducción

Los viajes de Pizarro y sus huestes desde Panamá hasta el norte del Perú debieron estar llenos de sorpresas. Los pueblos y las sociedades que fueron encontrando a medida que viajaban hacia el sur se hicieron cada vez más grandes y mejor arreglados, reflejando que correspondían a los que hoy llamamos aldeas de cazadores y recolectores, luego asentamientos de curacazgos y señoríos regionales y, finalmente, fueron los primeros europeos que se toparon con villas y ciudades construidas al amparo de las más avanzadas civilizaciones que se desarrollaron en los Andes centrales. Menuda sorpresa se llevaron, al final de tan largo viaje, al encontrar poblados mejor establecidos que las aldeas y ciudades andaluzas y extremeñas de las que habían salido. Muchos de estos asentamientos, sin embargo, estaban abandonados o habitados solo por viejos y niños, lo que los llevó a interpretar que algo terrible había ocurrido, seguramente los estragos de la guerra civil en curso o, más probablemente, el efecto devastador que tuvieron las enfermedades que, traídas al Nuevo Mundo por los europeos, habían precedido la llegada de Pizarro. También es posible que muchos pueblos, ante el temor a estos personajes desconocidos y amenazantes, huyeran tras quemar todo a su paso. Como se ha dicho repetidas veces, mucho era lo que los castellanos descubrían a su paso por estas tierras, pero

poco era lo que entendían, sobre todo porque su entender estaba nublado por las ideas, supersticiones y preconcepciones que habían traído de sus propias sociedades. Lo que los europeos hicieron para tratar de entender un mundo que les resultaba desconocido fue encontrar equivalencias en su propia historia.

Sin duda, una de las cosas que más llamó la atención de los castellanos al encontrarse con las sociedades del norte del Perú fue la presencia de mujeres ricas, poderosas, arrogantes y desafiantes; mujeres que con absoluta legitimidad ejercían el poder en sus comunidades, sin que nadie considerara esto inadecuado o aberrante (Cieza de León, 1987; Lizárraga, 1946). A estas mujeres las llamaron *capullanas* (Alvarado, 2015; 2018). Habría que tratar de imaginarnos cuán extraño fue para los europeos ver a estas poderosas mujeres ejerciendo la autoridad en sociedades que aún no habían sido impactadas por la invasión española. Sin embargo, hay que recordar que, en las sociedades europeas de su tiempo, si bien la inmensa mayoría de mujeres tenían roles y posiciones subordinadas, entre la nobleza y particularmente en la realeza, las mujeres poderosas con derechos de sangre y privilegios no eran novedad. Estas posiciones privilegiadas de reinas y mujeres nobles, además, es resaltada en numerosas narraciones históricas y mitológicas con las que seguramente algunos de los europeos estaban familiarizados. En ellas abundaban cuentos y leyendas de poderosas reinas y señoras, como la reina Dido, que fundó Cartago y que trató de capturar a Eneas; el reino de las Amazonas; y narraciones históricas de mujeres de altísima posición como la propia Isabel la Católica, reina de Castilla.

Cuenta Cieza de León que uno de los primeros contactos de Pizarro y sus acompañantes con las gentes de la costa norte del Perú se dio al encontrarse su expedición con una sociedad del litoral gobernada por una cacica a la que llamaron *capullana*, por su vestimenta. Tras invitar al conquistador a bajar a su encuentro y, ante las suspicacias de Pizarro, ella misma tuvo el coraje y la bravura de abordar la nave de los españoles; para darle ánimos al timorato Pizarro, ofreció dejar cinco principales como rehenes. Ante tamaño despliegue de majestad, Pizarro finalmente se convenció de que debía bajar a tierra o quedaría como un cobarde (Cieza de León, 1987). Algunas décadas después, hacia fines del siglo XVI, cuando ya el virreinato se estaba estableciendo definitivamente, Fray Reginaldo de Lizárraga, un cura viajero, nos da una idea más clara de quiénes eran las capullanas y cómo actuaban. A su paso por Amotape, la capullana local lo invitó a sus esponsales. Lizárraga la describe como un personaje de mucho poder, a la usanza de las antiguas gobernantes de la región y, además, «señora en su infidelidad» que se casaba a su gusto y despachaba maridos a su antojo (Lizárraga, 1946). Poder y autoridad sobre sus vasallos y libertad sexual, y hasta lascivia, parecen haber sido dos tabúes que ante los ojos de los católicos hispanos venían de la mano, como dos depravaciones concurrentes. En documentos legales de los siguientes doscientos años se puede ver que las capullanas se presentan como verdaderas y legítimas líderes

y «mandonas» de sus pueblos y regiones, asumiendo la representación y defensa de sus comunidades, particularmente en litigios con españoles. Durante ese tiempo, las capullanas y sus súbditos sostuvieron una férrea lucha contra los poderes coloniales por mantener sus derechos políticos, privilegios y propiedades, ante una sociedad española que lentamente iba socavándolos como parte de la estrategia de debilitamiento de las sociedades originarias de los Andes (Alvarado, 2015; 2018; Hernández, 1998; 2002; Sales y Noejovich, 2006; Ramírez, 1991; 2006).

Evidentemente, las gobernantes a las que los españoles llamaron capullanas no se gestaron ni se institucionalizaron como consecuencia de la llegada de una cultura invasora. Esta institución ya estaba plenamente establecida y seguramente regulada cuando Pizarro se cruzó con ella. Su origen, en mérito a la evidencia disponible, parece haber estado en sucesos y personas que acontecieron mucho antes y que se fueron gestando lentamente, por acción de lideresas carismáticas que gobernaron o mandaron en diferentes lugares de la región y cuya existencia y legitimidad en algún momento se institucionalizó. Lo que los españoles encontraron no fueron ejemplos aislados y circunstanciales, fruto de algún vacío de poder masculino, sino un sistema de organización social y política en su cúspide y en el que no existía ningún impedimento para el ejercicio de poder femenino. Pero este artículo no es sobre las capullanas, sino sobre los posibles orígenes de esta institución tan representativa de la costa norte del Perú. Y para ese fin debemos dejar atrás los documentos históricos, las crónicas y probanzas e incluso los legajos judiciales. Para penetrar en el tiempo y remontarnos cientos de años antes de que se anotaran las primeras observaciones sobre las sociedades de la costa norte, requerimos los datos arqueológicos que, sin los adornos de las narraciones históricas, sino con base en escuetos artefactos y contextos, nos permiten hablar de dónde y cuándo se pudo originar y consolidar el poder de las mujeres en la costa norte del Perú.

Si bien los datos arqueológicos son aún escasos y por demás parcos, estos incluyen fuentes de información como la iconografía en cerámica y pinturas murales, los objetos que nos dan una idea de quiénes los usaron y los espacios donde se ejerció el poder. Como veremos, los datos arqueológicos indican que los cambios en la posición de las mujeres poderosas en la costa norte se venían gestando desde muy temprano (Seki, 2025; Chapdelaine 2008). Pero estas primitivas mujeres poderosas y reinas no fueron el origen de una institución tan sólida. Por el contrario, el poder femenino posiblemente se institucionalizó en el periodo Mochica Tardío. La hipótesis que adelantamos aquí es que fueron las Sacerdotisas enterradas en el cementerio de San José de Moro, que reinaron en las localidades y pueblos del Mochica Tardío del Jequetepeque, las que iniciaron la institución femenina del poder y que, por lo tanto, establecieron e institucionalizaron el poder femenino en la costa norte del Perú.

2. Señoras, sacerdotisas, reinas y capullanas

Tres descubrimientos arqueológicos son particularmente relevantes para el estudio del origen del poder femenino en la costa norte del Perú. En orden de antigüedad, el primero es el de la Señora de Cao[1], que corresponde al periodo Mochica Temprano (350 a 450 d. C.) de la cronología Mochica norte (Castillo y Donnan, 1994). La Señora de Cao fue enterrada en una tumba ubicada dentro de un mausoleo funerario construido en la Huaca Cao, en el valle de Chicama. Como veremos, en esta tumba destaca el notable hecho de que los artefactos encontrados en el fardo funerario de la Señora son tanto idiosincrásicamente masculinos como femeninos, configurando una suerte de doble identidad (Franco, 2025). El segundo descubrimiento consiste en un grupo de tumbas excavadas en el cementerio de San José de Moro, en el Valle de Jequetepeque, correspondientes al periodo Mochica Tardío (700 a 850 d. C.), que han sido denominadas *Tumbas de las Sacerdotisas de San José de Moro* (Castillo et al., 2008). En treinta años de excavaciones, el Proyecto Arqueológico San José de Moro (PASJM) ha excavado siete tumbas de sacerdotisas, que no solo son contextos muy grandes, complejos y ricos en sus asociaciones, sino que muestran una clara identificación entre las mujeres enterradas y la «sacerdotisa» que ocupa un lugar prominente en varias representaciones iconográficas de rituales mochicas. Ahora bien, las sacerdotisas también hubieran podido ser llamadas Señoras de Moro, Reinas de Moro o, en inglés, *Ladies of Moro*. El nombre que usemos puede cambiar nuestra percepción o valoración de quiénes fueron y a la vez reflejar nuestros propios sesgos ideológicos, pero no cambia la realidad de lo que estas mujeres singulares fueron en el pasado. Las Sacerdotisas de Moro, las que excavamos en el marco del PASJM y las muchas otras que se huaquearon en el sitio antes de nuestra llegada, son el único ejemplo de una identidad funeraria institucionalizada, asociada a símbolos que materializaron su identidad, como la copa o la corona que llevan y que representan el rol de una mujer supernatural prominente en las liturgias religiosas de las sociedades y los pueblos mochicas de la costa norte.

La recurrencia de estas tumbas, con algunos elementos simbólicos centrales y muchos otros singulares en cada tumba, nos lleva a pensar que las personas enterradas simbolizan

1 Los términos «Señor» o «Señora», con los que se ha venido denominando a personajes enterrados en tumbas ricamente adornadas con ajuares singulares que se han excavado en la costa norte en los últimos cuarenta años (Señor de Sipán y Úcupe, Señora de Cao y Chornancap), siguen la tradición iniciada por Walter Alva para el caso de Sipán (Alva, 1988; 1990; 2008) y son equivalentes a los términos *rey* y *reina* (que no se usan en un país que luchó por independizarse de la monarquía española); no hacen alusión a un supuesto estatus matrimonial, como ha planteado una prominente investigadora (Weismantle, 2021). Así, es absurdo traducir Señora de Cao como *esposa* de alguien, en este caso, de un supuesto pero ausente Señor Cao y de paso denostarla, como ella afirma. Por el contrario, el termino sería equivalente a Reina de Cao. Los términos equivalentes en idioma inglés, por otro lado, serían *Lord* o *Lady*. En el caso de la Señora de Cao, su nominación sería equivalente a *Lady of Cao*, que en ninguna acepción podría ser traducido como «la Esposa del Señor de Cao».

una identidad derivada de sus características propias o preferencias y un rol instituido y representado por mujeres de élite. El número de tumbas de sacerdotisas registrado en San José de Moro, por otro lado, nos hace pensar que no necesariamente existió una sacerdotisa por generación, sino que podrían haber coexistido muchas sacerdotisas simultáneamente, una, o más de una, en cada comunidad mochica tardía del valle de Jequetepeque, o incluso de la región mochica norte. Finalmente, el hallazgo más reciente fue el de una tumba de excepcional riqueza y estatus que se encontró en octubre de 2011 en Chornancap. Se trataba de un impresionante conjunto funerario Lambayeque Tardío (1220 a 1285 d. C.) dispuesto en la parte sur del complejo ceremonial de Chornancap, en el valle de Lambayeque, que contenía dos tumbas «reales» superpuestas, es decir, una encima de la otra. La tumba de arriba tenía como ocupante principal a una mujer rodeada por otras mujeres de inferior estatus y cuyo ajuar mortuorio permitía establecer una clara relación con identidades divinas y roles de la máxima importancia en los rituales religiosos de la sociedad Lambayeque (Wester, 2012; 2015; 2025).

Una tumba que merece una mención especial fue excavada en la Huaca de la Cruz, valle de Virú, por Duncan Strong y Clifford Evans en el marco del Proyecto Virú, a fines de la década de 1940 (Strong, 1947). La tumba 5 de la Huaca de la Cruz (Figura 1), que consistía en un foso poco

Figura 1. Tumba 5, excavada en la Huaca de la Cruz por Duncan Strong y Clifford Evans como parte del Proyecto Virú. Esta tumba correspondía a una mujer de élite enterrada en una fosa dispuesta en el interior de la huaca (Foto: Archivo Strong, Universidad de Columbia).

profundo dentro del cual se había colocado el ataúd de una mujer asociado con objetos de cerámica y algunos mates, era de menor complejidad y riqueza que las otras tumbas que se discutirán aquí, y es la única que fue hallada, hasta ahora, en la región mochica sur. Esta tumba fue excavada junto con otras tumbas de iguales características, entre ellas la famosa tumba del *Sacerdote Guerrero de la Huaca de la Cruz* y corresponde al periodo Mochica IV (Figura 2), es decir que fue posiblemente contemporánea con las tumbas Mochica Tardío de San José de Moro. Entre las ofrendas que acompañaban al cuerpo del ocupante principal —una mujer adulta— se encontró una copa de cerámica de pedestal y un cántaro de cerámica decorado con motivos de una panoplia compuesta por dos porras antropomorfizadas y escudos que llevan en las manos copas (Figura 3). Una copa de cerámica de pedestal alto y decorado con el mismo motivo de la porra antropomorfa se encontró asociada con la «Sacerdotisa de Moro» (Figura 4). Esta copa fue, en el caso de las Sacerdotisas de San José de Moro, uno de los indicios que llevaron a la identificación de las mujeres enterradas como sacerdotisas. Es posible, entonces, que la ocupante de la tumba 5 de Huaca de la Cruz también haya sido una sacerdotisa o haya sido miembro de una cofradía de mujeres asociadas con las sacerdotisas (ver más adelante) o que haya sido una mujer de élite que fue enterrada con elementos de esa identidad. Está claro que tanto en la región mochica sur como en la norte debieron existir muchas más tumbas de mujeres de élite y de sacerdotisas o reinas, algunas de las cuales ya han sido lamentablemente destruidas y otras seguramente serán excavadas en el futuro. ¿Hasta qué punto estas tumbas se vinculan con el fenómeno de las sacerdotisas, que se discutirá más adelante, en relación con San José de Moro? Estas tumbas, por otro lado, nos hacen suponer que la identificación entre miembros de las élites mochicas y caracteres principales de los rituales pudieron ser mucho más frecuentes de lo que hasta ahora habíamos imaginado. Quizá no se trató de un grupo reducido de individuos de las clases más altas que eran enterrados con estas identidades, sino que estos mismos individuos tuvieron en su vida cotidiana la función de personificar a las divinidades y que este tipo de caracteres existieron en cada localidad y no solo en las grandes huacas.

En el caso de la información arqueológica acerca de las mujeres de élite en la costa norte, lo que resaltan son contextos funerarios, tumbas muy ricas en su contenido y de grandes proporciones. Este tipo de contextos son los que permiten la caracterización de los individuos que ocuparon posiciones de privilegio y, presumiblemente, funciones políticas y rituales en las sociedades antiguas. Pero resulta evidente que la vida de estas mujeres de élite, y de todas las demás, no transcurrió en las tumbas, que fueron más bien su repositorio final, sino en espacios administrativos, ceremoniales, de producción y domésticos. Estos, sin embargo, en base a su forma o a la información arqueológica que contienen, no permiten inferir quién los ocupó o desempeñó funciones en ellos, mujer u hombre, infante, adulto o anciano, ni siquiera

Figura 2. Tumba del Sacerdote Guerrero, excavada en la Huaca de la Cruz por Duncan Strong y Clifford Evans. Esta tumba tenía como ocupante principal a un hombre de avanzada edad, rodeado de un ajuar de objetos de cerámica, textiles, plumas, metales, mates y tres cetros de madera con representaciones talladas de un búho, una escena de caza de leones marinos y una representación de un Ai Apaec sembrando un campo con surcos (Foto: Archivo Strong, Universidad de Columbia).

quién los habitó. Sería fácil extrapolar el presente y asumir que las asignaciones y afinidades que existen ahora en comunidades de la costa, corresponden al 100% a las asignaciones que existieron en el pasado. En contraste con estos espacios, las tumbas permiten individualizar y singularizar a los ocupantes y nos permiten abordar aspectos organizativos e institucionales de las sociedades que, a falta de documentos escritos, solo se expresan a través de su materialidad. Esto contrasta con información histórica y documentos etnohistóricos, donde se pueden encontrar descripciones detalladas y singularizadas de los actores sociales, pero sin el sustento material de lo que se afirma, cosa que aporta la arqueología.

Otra fuente de información son las representaciones iconográficas que aparecen en la cerámica, objetos de metal y pintura mural, en las que se representa a los personajes, actores o actrices, sacerdotes y sacerdotisas, divinidades mayores y menores, en las situaciones rituales en las que actuaron, permitiendo contextualizar las identidades y funciones de los individuos destacados. Ahora bien, podría existir una gran diferencia, e incluso una discrepancia, entre lo que se representa en imágenes que decoran templos u objetos rituales y lo que se puede recoger de la información arqueológica. Afortunadamente, este no es el caso en lo que respecta a la representación de las mujeres o a la capacidad que tenemos de estimar sus funciones, roles y estatus. Más aún, las representaciones son mucho más abundantes que los contextos funerarios en los que aparecen mujeres y nos permiten trazar una línea de tiempo y estudiar los cambios que se producen en la figuración femenina. Estos cambios pueden reflejar un aumento o disminución de sus roles y estatus, una transformación de sus identidades a lo largo del desarrollo de las sociedades que las representaron, es decir, permiten poner una dimensión diacrónica en nuestra valoración de la evolución del rol de las mujeres en las sociedades antiguas de la costa norte.

Los contextos funerarios en los que han aparecido estas mujeres de singular poder y riqueza y el entorno en que estas tumbas fueron construidas son muy diferentes en todos sus aspectos formales, desde la forma de la tumba, hasta el tipo de tratamiento funerario y los artefactos asociados. Pero a la vez presentan semejanzas que podrían revelar una continuidad en la identidad y las funciones sociales de las mujeres que las ocuparon, como, por ejemplo, cuando comparamos el contenido de la tumba 5 de la Huaca de la Cruz y las tumbas de las Sacerdotisas de San José de Moro. Empero sus diferencias, una cuestión es evidente: en todos los casos se trata de tumbas que están muy por encima del tratamiento otorgado a la mayoría de pobladores, y si bien estos tratamientos privilegiados difieren de una sociedad a otra y a veces de un periodo a otro, en todos los casos se trata de manifestaciones superlativas, cargadas de elementos simbólicos que nos hablan de quiénes fueron las personas enterradas, de cuáles fueron sus funciones, de con quién tenían relaciones, etc. Las singulares tumbas de mujeres ricas y poderosas nos indican un incremento sostenido de

Figura 3. Dos artefactos de cerámica hallados en la tumba 5 de la Huaca de la Cruz. Se trata de una copa de pedestal alto, muy parecida a la encontrada en la tumba de la Sacerdotisa de San José de Moro, y un cántaro con la representación de panoplias antropomorfas que llevan copas en las manos (Foto: Archivo Strong, Universidad de Columbia).

la posición de las mujeres de élite que, en tiempos virreinales, se consolida en la institución de las capullanas.

Las semejanzas entre las tumbas de mujeres de élite están relacionadas con su riqueza, y con su proximidad con las insignias del poder y de la performance ritual, pero sus diferencias quizá son más significativas. Las diferencias en los contenidos de sus tumbas o desviaciones de un patrón básico se deberían a aspectos de la biografía de cada mujer o a aspectos que se habrían generado en el contexto histórico social en el que transcurrió su vida y que impactaron sus rituales mortuorios. Todas las tumbas que veremos a continuación son excepcionalmente ricas, lo que significa una gran inversión de trabajo y recursos su producción, aunque las diferencias formales entre las tumbas quizá reflejan las convenciones y usos de cada periodo.

Figura 4. Copa de la Sacerdotisa de San José de Moro (tumba M-U 41), de pedestal alto, estilo Mochica IV con imágenes representadas en el cuerpo de la copa, que son panoplias o porras antropomorfas que llevan en una mano una copa, seguramente con la sangre de los prisioneros (Foto Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro).

Figura 5. Tumba de foso Mochica Tardío que contiene el cuerpo extendido de una mujer joven. La tumba es superficial y tiene como única ofrenda una botella negra (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro).

¿Dónde están las mujeres?

Las sacerdotisas y reinas mochicas que se han descubierto en los últimos cuarenta años y que han sido resaltadas de manera tan conspicua en la prensa y en las publicaciones académicas, evidentemente, no son todas las mujeres que existieron en las sociedades de la costa norte. Existe un gran vacío de información acerca de las mujeres no privilegiadas que no aparecen en los contextos funerarios de élite pero sí en los cementerios adyacentes a los poblados de campesinos y pescadores y en San José de Moro, en las tumbas más simples, en forma de fosa o bota (Figuras 5 y 6) con muy pocas o ninguna asociación de artefactos, a lo sumo un piruro y alguna olla doméstica tiznada de cenizas y carbón. Se trata de mujeres trabajadoras, generalmente jóvenes, que asistían a las ceremonias que se celebraban en San José de Moro y que presumiblemente murieron en el sitio y fueron enterradas sumariamente en tumbas simples y poco profundas, debajo o próximas a sus zonas de trabajo[2] (Figura 7). También se han excavado tumbas que corresponden a mujeres de un rango social medio, en las que la identificación con una actividad productiva o ceremonial particular se puede inferir por las asociaciones que aparecen en las tumbas (Castillo y Rengifo, 2015).

2 El catálogo completo de las tumbas excavadas en San José de Moro entre 1991 y 2015, que abarca más de ochocientos contextos funerarios de los periodos Mochica Medio, Mochica Tardío, Transicional, Lambayeque y Chimú, en modalidades funerarias de fosa, bota y cámara, está a punto de ser publicado en línea, dada su extensión y cantidad de información.

Figura 6. Tumba de foso Mochica Tardío que contiene el cuerpo extendido de una mujer joven. La tumba es superficial y tiene como única asociación un cuchillo de cobre a la altura del pecho (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro).

Figura 7. Área de producción y almacenamiento de chicha del periodo Mochica Tardío en San José de Moro. Se pueden ver grandes tinajas para contener agua y chicha en diferentes estadios de maceración, así como ollas más pequeñas y medianas para la cocción de la chicha. Se hallaron también los restos óseos de cuatro mujeres jóvenes en tumbas de fosa muy superficiales y una de ellas sobre un grupo de grandes tinajas (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro).

Figura 8. Vasijas, platos e instrumentos de textilería, platos y cántaros asociados a una tumba del periodo Transicional (Castillo y Rengifo, 2015. Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro)

Figura 9. Tumba del periodo Transicional (Castillo y Rengifo, 2015. Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro)

Figura 10. Tumba de la Chamana del periodo Transicional. Esta tumba de fosa profunda contenía los cuerpos de al menos cinco personas, cuatro mujeres y un hombre joven, enterrados en tres eventos funerarios, así como objetos en miniatura, piruros, dados, cerámica de estilos Cajamarca costeño, Transicional y proto-Lambayeque. Además, había siete cabezas adicionales que fueron retiradas de otras tumbas, quizá como ofrendas funerarias. El individuo principal, una mujer mayor, tenía un silbato dentro de la zona púbica (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro).

Hasta la fecha se ha publicado cuantiosa información acerca de las tumbas de mujeres en San José de Moro pero, ciertamente, se le ha dado más cobertura a las tumbas de las mujeres de élite que, por ejemplo, son las únicas que manifiestan las relaciones entre la sociedad mochica tardía y Wari, Cajamarca, Nievería o Chachapoyas (Figuras 11 y 12); que materializan la identidad ceremonial y litúrgica de las sacerdotisas; que incluyen maquetas funerarias, cerámica importada, artefactos de metal, etc. Este énfasis ha generado reacciones como las de De La Torre y Lapi, quienes, presumen una intencionalidad objetiva y deliberada de parte de

Figura 11. Cerámica de estilo Wari *in situ* en el relleno de una tumba de cámara (M-U-12-42) del periodo Transicional

Figura 12. Conjunto de piezas polícromas Wari, una botella de doble pico y puente y un cántaro con la representación de la porra antropomorfizada que lleva una copa en la mano, halladas en una tumba de cámara (M-U-12-42) de una sacerdotisa

arqueólogos patriarcales de «exclusión, ocultamiento e invisibilidad de las otras (mujeres) en la (Pre) Historia» y plantean que esto refleja un «nexo consciente con la actitud patriarcal de hacer ciencia histórica en nuestra sociedad» (De La Torre y Lapi, 2014, p. 54). Hubiera sido bueno que estos autores leyeran más de dos artículos en los que se desarrolla la variedad de contextos funerarios femeninos, sus asociaciones y posibles identidades[3]. Es muy fácil generalizar y llegar a conclusiones sesgadas en base a una lectura selectiva y a una tergiversación que sirva a los fines de lo que se quiere sostener.

Desde hace muchos años, con base en los contextos funerarios de SJM y a la iconografía mochica tardía, hemos planteado que en la sociedad de este periodo existieron «cofradías» o «cohortes» de mujeres que acompañaban a las sacerdotisas y dentro de las cuales seguramente se gestaban las líneas de sucesión de este personaje (Figura 13). Las mujeres que acompañan a las sacerdotisas en sus tumbas, muchas de las cuales fueron objeto de tratamientos funerarios secundarios (Nelson y Castillo, 1997; Tomasto-Cagigao et al., 2016; Muro et al., 2019), corresponderían a esta categoría de mujeres y no, como se dice, a mujeres sacrificadas, lo que por otro lado no tendría nada de sorprendente. Los artículos que citan De La Torre y Lapi versan específicamente sobre mujeres de élite, ergo, enfatizan el análisis y los comentarios sobre esta categoría.

Ahora bien, el exagerado énfasis en los contextos «ricos» al que investigadores como estos atribuyen una intencionalidad de parte de los arqueólogos de la costa norte se debe, entre otras cosas, a que su «riqueza» se expresa en la inmensa cantidad de información que contienen, materializada en artefactos y asociaciones que expresan la complejidad del carácter, roles y funciones de las mujeres de élite y al hecho de que este tipo de contextos está hecho con materiales y técnicas que son más duraderos, por ejemplo, suelen estar dentro de cámaras funerarias hechas con gruesas paredes de adobe y techadas con vigas de algarrobo. De esta manera, tumbas como las del Señor de Sipán, la Señora de Cao, las Sacerdotisas de Moro o la Señora de Chornancap nos han proporcionado volúmenes de información sobre las sociedades del pasado que sería absurdo rechazar por ceñirse a convicciones ideológicas o activismos destemplados. De La Torre y Lapi, siguiendo a Sanahuja (1997), proponen que, a través de una asignación de género a los artefactos y del estudio contextual se pueden construir las identidades de género. Como si fuera tan fácil y nada arbitrario decir que una habitación es un espacio femenino por la presencia de artefactos domésticos, que cocinar es una tarea femenina por la presencia de ollas o que producir textiles es una tarea exclusivamente femenina por la asociación entre piruros y tumbas de mujeres.

3 En la bibliografía del artículo de De La Torre y Lapi solo figuran dos artículos sobre San José de Moro, de más de cien publicados por el proyecto y sus integrantes, y dos artículos y una nota periodística sobre la Señora de Cao.

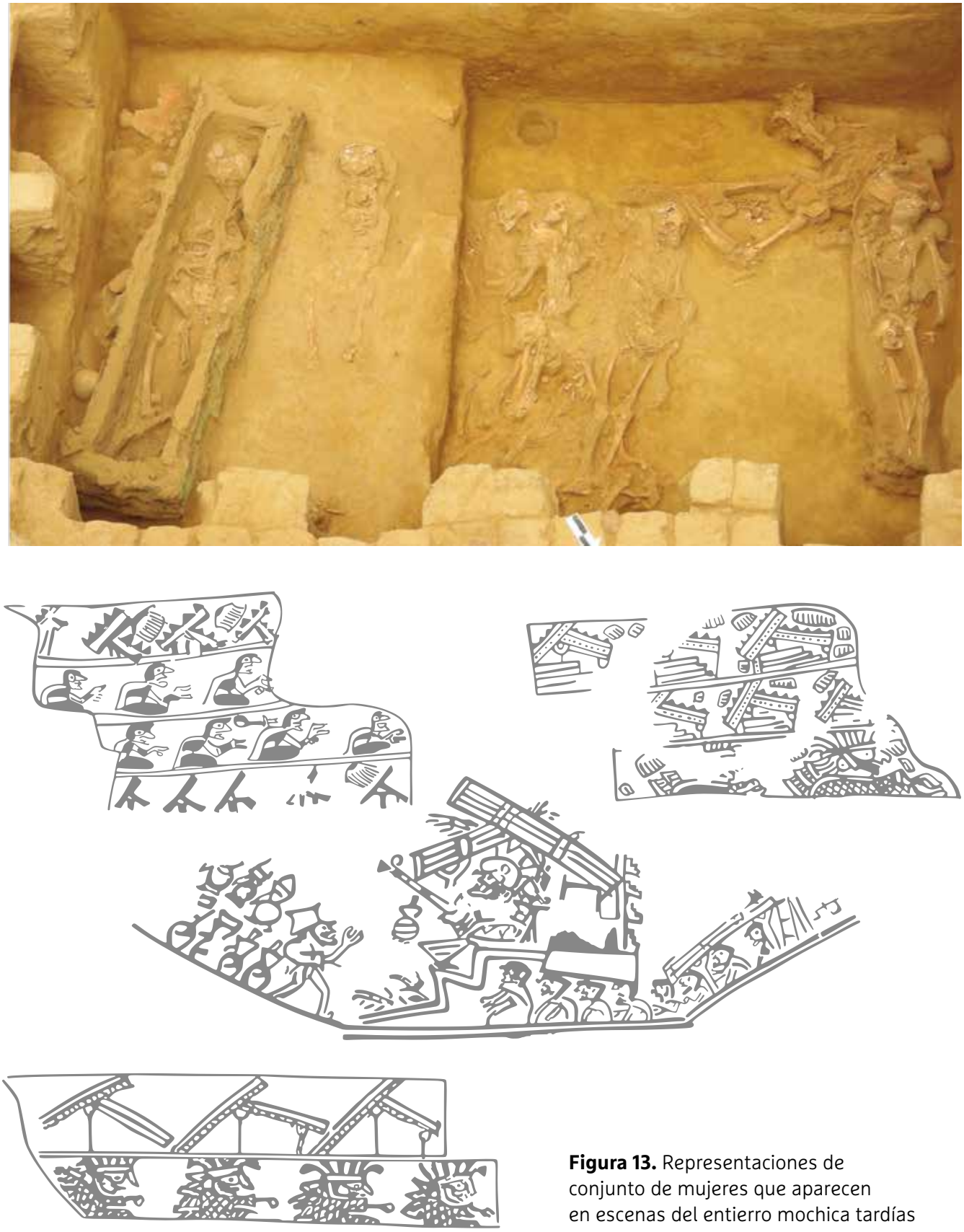


Figura 13. Representaciones de conjunto de mujeres que aparecen en escenas del entierro mochica tardías

3. La doble identidad de la Señora de Cao

La tumba de la Señora de Cao fue construida en el centro de un «mausoleo real» ubicado en la esquina noroeste de la Huaca Cao (Franco, 2008; 2025). El mausoleo es un gran patio rectangular abierto en sus lados norte y oeste, con una habitación en la esquina sureste. Las paredes del mausoleo y de la habitación estaban decoradas con pinturas murales polícromas de una divinidad con colmillos, lifes y animales lunares. Cuatro tumbas perforaban el piso del patio; tres, una al lado de la otra, frente a la pared sur, y la tumba de la Señora de Cao, mucho más grande y profunda, al centro del mausoleo. Esta era la tumba que contenía el fardo y cuerpo de la Señora de Cao y de tres personas más de menor rango. La tumba misma de la Señora, una fosa formada por la remoción de adobes debajo el piso del mausoleo, no es tan impresionante como tumbas de cámara con nichos y pintura mural encontradas en otros centros ceremoniales en la misma huaca Cao, pero el conjunto funerario, compuesto por el mausoleo y las tumbas, es de los más elaborados encontrados para un individuo de élite mochica. Dentro de la tumba de fosa se hallaron ofrendas de cerámica, una mujer joven en posición lateral, posiblemente una acompañante sacrificada para el entierro, y un gran fardo funerario. El fardo contenía el cuerpo de la Señora de Cao, una mujer pequeña y tatuada, que fue enterrada desnuda y envuelta en algodón y muchas capas de textiles y ofrendas. En el artículo de Régulo Franco (2025) se puede hallar una descripción y análisis detallado de este contexto funerario tan singular. Para este análisis comparativo, quisiera detenerme en un aspecto del hallazgo: las ofrendas, que tienen una asignación de género reconocible, y cómo ellas configuran una identidad singular.

Las ofrendas funerarias contenidas dentro del fardo de la Señora de Cao pueden ser divididas en dos grupos, en mérito a su asociación de género. Los collares, que estaban colocados en el cuello de la Señora, y los tres hermosos vestidos bordados o pintados que se encontraron envolviendo la gruesa capa de algodón blanco que cubría su cuerpo desnudo, son artefactos de asignación femenina. Los vestidos en particular llaman la atención, ya que pocas veces se ha conservado este tipo de trajes en contextos mortuorios mochicas. La forma de los vestidos es muy semejante a lo que podemos ver en las representaciones iconográficas, es decir, una tela doblada en tres capas, hecha de algodón pardo y con un fino forro interior de algodón blanco. Todos los demás artefactos asociados al entierro parecerían tener una asignación de género estrechamente ligada con personajes masculinos: dos grandes porras de madera enchapadas con placas de cobre dorado, numerosas estólicas decoradas, textiles cubiertos con placas de cobre dorado, coronas de cobre dorado, un conjunto de más de treinta narigueras de oro y plata y collares de oro y piedras semipreciosas. Porras y estólicas son armas de guerra que anteriormente solo se han encontrado en tumbas masculinas y que están representadas en la iconografía mochica solo en asociación

con individuos masculinos en escenas de caza y en combates rituales, tanto entre seres humanos como entre divinidades. Lo mismo sucede con coronas y camisas con placas, que anteriormente solo habían sido asociadas a guerreros o gobernantes, todos masculinos. Pero quizá la ofrenda que está más íntimamente relacionada con roles masculinos son las narigueras, que solo aparecen representadas en la iconografía mochica en asociación con hombres y que, sin contar este caso, solo han sido halladas en tumbas masculinas.

Es decir que en el contexto funerario de la Señora de Cao se combinan artefactos de asociación simbólica íntimamente relacionados con asignaciones de géneros masculinos y femeninos, estando los femeninos más próximos al cuerpo de la Señora. Esta coexistencia de elementos simbólicos podría deberse a que en la persona social de la Señora de Cao se combinaban estos dos géneros, sea como reconocimiento de sus atributos masculinos y femeninos o porque el rol que le tocó cumplir tuvo connotaciones de los dos sexos. ¿Es esto un rasgo característico de la personalidad o biografía de la Señora de Cao, es una cuestión referida al lugar y al momento en que se produce su deceso y entierro o esto es una cuestión más estructurada que refleja una peculiar combinación de géneros en la construcción de su identidad? También es posible que, como en el caso de mujeres de sociedades antiguas que alcanzan cargos de mucho poder usualmente reservados para hombres, como las reinas egipcias Hatshesup y Nefertiti, es indispensable que se les asigne las insignias del poder masculino para representar el poder y la jerarquía que tuvieron durante su vida. Es interesante anotar que los atributos femeninos, vestidos y collares, están en el núcleo del fardo, cerca del cuerpo de la Señora, mientras que la mayoría de los atributos masculinos están ubicados en las capas externas. Esta peculiar combinación de atributos con clara asignación de género no se ha hallado en los otros dos casos analizados aquí, ambos muy posteriores a la Señora de Cao, ni en ningún otro entierro de una mujer en la costa norte[4]. Es posible que esta combinación de rasgos masculinos y femeninos indique una identidad de género que sintetiza valores y atributos de ambos géneros. Es decir, parecería que la representación del poder de la Señora de Cao era dependiente de su asociación con atributos masculinos.

4 Sin embargo, la situación opuesta —es decir, un individuo de sexo masculino con atributos masculinos localizados cerca del cuerpo del individuo y atributos femeninos en las capas exteriores del fardo— ha sido registrada en dos contextos funerarios hallados en la Necrópolis de Wari Kayan (Peters y Tomasto-Cagigao, 2017).

Figura 14. Modelo fotogramétrico tridimensional de la Huaca Cao con el mausoleo techado al centro de la imagen (Foto: Archivo digital del Patrimonio Cultural, Proyecto Arqueológico San José de Moro)

4. La institucionalización del poder femenino en San José de Moro

Las Tumbas de las Sacerdotisas de San José de Moro

El Proyecto Arqueológico San José de Moro (PASJM) se inició en 1990, con excavaciones en el pueblo del mismo nombre, ubicado en la parte norte del valle de Jequetepeque, a pocos kilómetros de la ciudad de Chepén. En los años siguientes, las investigaciones y excavaciones se expandieron a toda la región y, particularmente, a numerosos sitios dentro de ella (Cerro Chepén, San Ildefonso, Huaca Partida, etc.) (Castillo et al., 2008; Figuras 15 y 16)

Los objetivos iniciales del PASJM eran tres:

1. La definición de la «historia ocupacional» del sitio y, por extensión, de la región a través de excavaciones estratigráficas;
2. El estudio del contexto arqueológico y funerario de la cerámica mochica tardía de línea fina, una de las más complejas de la tradición y estilos de la ilustre iconografía mochica; y
3. El estudio de las prácticas funerarias y de los cultos de ancestralidad realizados en SJM y, por extensión, de la ritualidad mochica tardía y de las estrategias ideológicas de poder que se desarrollaron en esta sociedad en su periodo final (Castillo et al., 2008)

Figura 15. Modelo fotogramétrico tridimensional de San José de Moro con la Huaca la Capilla al centro y la Huaca Alta a la derecha (Foto: Archivo digital del Patrimonio Cultural, Proyecto Arqueológico San José de Moro)

Figura 16. Modelo fotogramétrico tridimensional de la Huaca La Capilla, al centro del sitio de San José de Moro (Foto: Archivo digital del Patrimonio Cultural, Proyecto Arqueológico San José de Moro)

En el transcurso de las investigaciones anuales conducidas en el sitio se han excavado más de ochocientas tumbas de fosa, bota y cámara correspondientes a las cuatro ocupaciones principales del sitio en épocas Mochica Medio, Mochica Tardío, Transicional y Lambayeque (Figuras 17 y 18). Entre estas tumbas se ha realizado la excavación de tumbas de cámara muy profundas y complejas, cuyos ocupantes principales, en varios casos, fueron mujeres asociadas a un complejo ritual funerario y a una gran cantidad de artefactos depositados como ofrendas (Figuras 19 a 49)[5]. Estos artefactos singulares claramente eran símbolos del estatus y la función ceremonial que estas mujeres tuvieron. Las sacerdotisas excavadas corresponden a un amplio rango de edades, desde una niña de menos de 10 años (Figuras 33 a 36) hasta una mujer de más de 40, lo que implicaría que su encarnación en mujeres de élite era hereditaria o se asignaba desde muy temprana edad. La suma de esta evidencia, particularmente la presencia en la parte externa y frontal de los ataúdes de grandes máscaras de cobre, de una copa de pedestal alto y de una corona compuesta por dos plumas de bordes aserrados (Figuras 22, 23, 25, 32, 35 y 47), permitió relacionar a las mujeres enterradas con un personaje femenino, la «Sacerdotisa Mochica» que aparece recurrentemente en las representaciones iconográficas de la «Ceremonia del sacrificio y presentación de la copa con sangre» (Figura 50), la liturgia más importante de la religión mochica. Este tema iconográfico, y los personajes y artefactos asociados con él, se ha encontrado en la cerámica, objetos de metal, textiles y pinturas murales de todos los periodos de las cronologías mochicas y en todas sus unidades políticas regionales; es decir, parece ser un elemento unificador compartido por todos los mochicas. La Sacerdotisa figura en las representaciones de la Ceremonia del Sacrificio y en La Revuelta de los Artefactos (Figura 51), aunque en ambas no es el personaje principal. También protagoniza las escenas de navegación en balsas de totora, cabalga la luna creciente (Figuras 24 y 27) y tiene un rol muy importante en las escenas del Entierro. Estos últimos temas son los más frecuentes en la iconografía mochica tardía, no así los primeros dos. Es decir que la Sacerdotisa no solo se eleva en su posición en la iconografía mochica tardía, sino que los rituales en los que figura como protagonista también adquieren una gran prominencia. A ciencia cierta, sin embargo, no podemos decir si las ceremonias en las que participa la Sacerdotisa le otorgan la posición e identidad privilegiada que parece tener o si su presencia en estas ceremonias las eleva a la condición de liturgia principal en la religión mochica.

Es un hecho importante la enorme presencia que tiene en la iconografía mochica tardía la Sacerdotisa, que pasa de ser un personaje de

5 Para descripciones detalladas de las tumbas de las Sacerdotisas de San José de Moro, de sus ajuares y asociaciones, remitimos al lector a la numerosa bibliografía ya publicada al respecto (Castillo, 2005; 2008; 2012; 2017; Castillo y Holmquist, 2000; Castillo y Rengifo, 2008; Castillo et al., 2012; etc.). También lo remitimos al catálogo de tumbas excavadas en San José de Moro que será publicado en línea en un futuro próximo.

STYLISTIC INFLUENCES	DOMINANT STYLE	DERIVATIVE STYLES
Inca		
Chimú		
Lambayeque from other regions		
Wari Pachacamac Cajamarca		Proto-Lambayeque Coastal Cajamarca Proto-Chimú Casma printed type Other minor styles Moche Wari Polychrome Moche and Moche copies from central coast styles
Northern highland (Cajamarca)	LATE MOCHE	Pictorial Fineline San José de Moro Type
Central coast (Nievería, Pachacamac, Teatino? Casma?)		
Southern Moche IV and V Pictorial Wares		Late Moche Fineline Style
	MIDDLE MOCHE	
Virú fine pottery from Jequetepeque	EARLY MOCHE	Fine pottery Possible influence in Vicús, Piura

Figura 17. Cuadro cronológico para el valle de Jequetepeque con base en la secuencia ocupacional de San José de Moro (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro)

Huaca La Capilla
Huaca Chodo
M-U110
M-U111
M-103
M-U114
M-U101
M-U41
M-U102
M-U30
M-U113
M-U15
M-U104
M-U117
M-112
M-U26
M-U105
Área norte
M-U115
Cancha de fútbol de
San José de Moro
Área 45
Área 24
28
31
29
19
27
20
21
39
22
18
32
17
Área este
Zona Arqueológica Protegida
PROGRAMA ARQUEOLÓGICO
SAN JOSÉ DE MORO PLANO
GENERAL DE ÁREAS DE EXCAVACIÓN
Datum WGS84
9205869S 672542E
Zona 17M
Altitud: 133 m s. n. m.
N
0
10m
20m
30m
1991
1992
1995
1996
1997
1998
1999
2000
2001
2002
2003
2004
2005-06
2007
2008
2009-10
2011

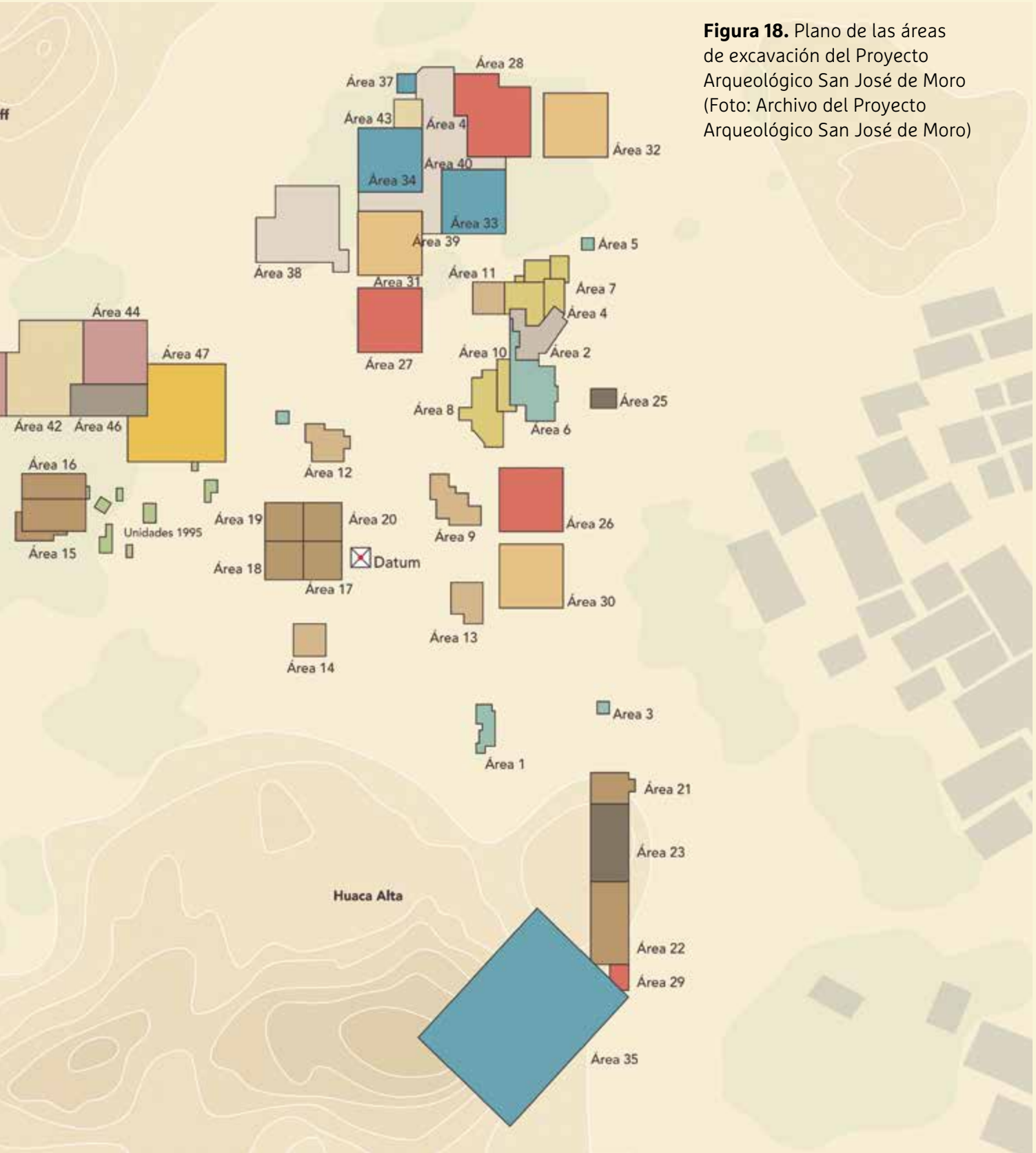


Figura 18. Plano de las áreas de excavación del Proyecto Arqueológico San José de Moro (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro)

Figura 19. Tumba de cámara mochica tardía M-U 41, la Sacerdotisa de San José de Moro (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro)

Figura 20. Detalle de la tumba de cámara mochica tardía M-U 41: aparece el ocupante principal rodeado de objetos de metal que originalmente formaban los adornos del ataúd de cañas donde estaba depositada una mujer de más de cuarenta años. Estos adornos estaban compuestos por una gran máscara funeraria, que originalmente estuvo en la parte frontal del ataúd, dos plumas de bordes aserrados, placas circulares de metal que adornaban la parte superior y los lados del ataúd y dos piezas en forma de pies en la parte basal. Alrededor del ataúd aparece una gran cantidad de cerámica, incluyendo centenares de crisoles, ollas con huellas de carbón y piezas cerámicas de gran calidad (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro).

Figura 21. Tumba de cámara Mochica Tardía M-U 41. Imagen del proceso de excavación del relleno en el interior de la cámara y registro de hallazgos. Alana Cordy-Collins aparece tomando notas de los restos óseos encontrados en la tumba (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro).

Figura 22. Detalle del cráneo de la sacerdotisa con la máscara funeraria en su posición original, las dos grandes plumas de bordes aserrados y dos grandes piezas en forma de brazos que originalmente estuvieron decorando la parte externa del ataúd (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro)

Figura 23. Copa de cobre con pedestal alto que estaba colocada dentro del ataúd de la sacerdotisa, cerca de su mano derecha, en la tumba M-U 41. Compárese con la copa que aparece en la Figura 50 (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro).

Figura 24. Conjunto de artefactos de cerámica que parecieron a la altura del hombro izquierdo de la sacerdotisa M-U 41 (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro).

Figura 25. Copa de cerámica Mochica IV de pedestal alto, decorada con figuras de porras antropomorfas que a su vez llevan copas con la sangre de los sacrificados; apareció en el conjunto de ceramios finos a la izquierda del ataúd que contenía el cuerpo de la sacerdotisa de la tumba M-U 41 (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro)

Figura 26. Botella de asa estribo mochica tardía de línea fina, con la representación de una sacerdotisa sobre la luna creciente, tumba M-U 41 (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro)

Figura 27. La botella anterior *in situ* (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro).

Figura 28. Botella de cerámica de estilo Nevería, oriunda del valle del Rímac, modelada con la forma de un felino que exhibe la boca abierta y grandes colmillos. El pico y asa no se encontraron en la tumba M-U 41 (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro).

Figura 29. Botella de cerámica de estilo Nevería, oriunda del valle de Rímac, de forma lenticular con un pico cónico, un puente de cinta y la figura pequeña de un felino, además de una típica decoración de serpientes entrelazadas. Cerámica mochica M-U 41 (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro)

Figura 30. Plato de cerámica de estilo Cajamarca, confeccionado con arcilla caolinítica y representaciones de líneas y volutas, de la cámara mochica tardía M-U 41 (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro)

segundo orden en las representaciones más antiguas a ser el personaje dominante en la cerámica de San José de Moro (Castillo, 2005; 2009; 2017; Donnan y Castillo, 1992; 1994; Hocquengehem y Lyon, 1980; Holmquist, 1992; McClelland et al., 2007).

A diferencia de las tumbas de las Señoras de Cao y Chornancap, las Sacerdotisas de Moro se han encontrado en numerosas tumbas, que corresponderían a todo el periodo Mochica Tardío y al periodo Transicional Temprano (700 a 900 d. C.), asociadas en muchos casos con hasta nueve mujeres de menor rango, lo que contribuye a la hipótesis de que existió un culto femenino integrado por una cohorte de mujeres en la sociedad mochica tardía, al menos en el valle de Jequetepeque y posiblemente en los valles aledaños (Figuras 19 a 49). Además de la evidencia arqueológica, compuesta por los restos óseos de mujeres que acompañaban a las sacerdotisas en sus tumbas, estos grupos de mujeres también figuran en escenas de la iconografía tardía, particularmente en las representaciones del Tema del Entierro, pero destacándose una de ellas como la líder de la cohorte (Figura 13). Muchas de estas mujeres corresponden a lo que se ha denominado *huesos a la deriva*, es decir, cuerpos que presentan varios huesos desarticulados y que evidencian la existencia de rituales funerarios extendidos que implicaban la conservación temporal de los cuerpos en lugares distintos a la tumba donde fueron encontrados como parte de los acompañantes de una sacerdotisa (Nelson y Castillo, 1997; Tomasto-Cagigao et al., 2016; Muro et al., 2019). Una posible interpretación es que los cuerpos de estas mujeres tuvieron que esperar quizá meses o años hasta que la Sacerdotisa a la que habían servido muriera, para acompañarla en su tumba. Esta práctica de enterramiento secundario indica también que el tiempo de la muerte y el momento del entierro difirieron en el caso de personas dependientes de las sacerdotisas. Esta postergación del entierro, que ocasionó el desplazamiento de los huesos, también pudo deberse a la distancia que debían recorrer las procesiones funerarias que traían a las sacerdotisas muertas desde los poblados donde habrían residido hasta el cementerio de San José de Moro (Figura 52), y al momento del entierro, que seguramente se realizaba en concurrencia con un calendario ceremonial y no en

el momento inmediato a la muerte. Es decir que las sacerdotisas, y no solo las mujeres de su entorno, habrían tenido que esperar un momento propicio para ser trasladadas y enterradas en las tumbas de cámara del cementerio de San José de Moro.

Las evidencias disponibles permiten concluir que la función de sacerdotisa se institucionalizó en el periodo Mochica Tardío (700 a 850 d. C.), es decir que se convirtió en una función regular, independiente de las coyunturas políticas y sociales, independiente del carisma y las cualidades personales de las mujeres que ocuparon este rol y claramente independiente de la posición y función, caprichos y decisiones de los lideres masculinos de las sociedades mochicas tardías. La institucionalización del rol y la función de las sacerdotisas también se refleja en la estandarización de la identidad funeraria asignada a estas mujeres, representada a través de insignias claramente reconocibles y conspicuamente exhibidas durante los rituales funerarios. Finalmente, la institucionalización de la función de las sacerdotisas se ve reflejada en la gran cantidad de sus tumbas halladas en el cementerio mochica tardío más importante del valle de Jequetepeque. Este número de tumbas parecería indicar que las sacerdotisas pudieron haber ocupado esa posición y desempeñado sus roles simultáneamente en las varias unidades políticas existentes en el valle de Jequetepeque o que, más posible aún, existieron varias sacerdotisas en simultáneo, seguramente en los centros poblados mochicas tardíos más importantes del valle de Jequetepeque y las regiones circundantes (Castillo, 2010; 2012)[6].

¿En qué medida el encumbramiento del culto a la Sacerdotisa, personaje sobrenatural estrechamente asociado a cultos lunares y marinos, y la materialización de su identidad en mujeres de élite jequetepecanas se debe a las particulares circunstancias políticas y geopolíticas del periodo Mochica Tardío, a la influencia de las sociedades mochicas del sur, particularmente los Mochica V de Chicama, y a la irrupción de una fuerte influencia Cajamarca y Wari (Figuras 12, 28, 29, 39 y 40)? La institucionalización del poder femenino en SJM es un caso singular de empoderamiento femenino y marca el inicio de una forma de organización y de adscripción del poder y liderazgo que caracterizará a las sociedades de la costa norte del Perú por los siguientes mil años. Por esta razón, consideramos que las Sacerdotisas de San José de Moro son uno de los antecedentes más sólidos para poder comprender el origen de la institución femenina de las capullanas que encontraron los primeros europeos que recorrieron esta región (Alvarado, 2015; 2018).

6 Una representación de una procesión funeraria en el estilo Mochica Tardío de línea fina de San José de Moro posiblemente representa el traslado del cuerpo de una sacerdotisa, desde su lugar de residencia hacia el cementerio de las Sacerdotisas de San José de Moro. En la procesión participan músicos y personajes con armas, así como seres extraños y una pareja copulando (Figura 52).

Figura 31. Tumba de cámara Mochica Tardía M-U 201, excavada en 1992, en la que apareció una tercera sacerdotisa dentro de un ataúd decorado con máscara de plumas aserradas y piezas en forma de brazos y piernas (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro)

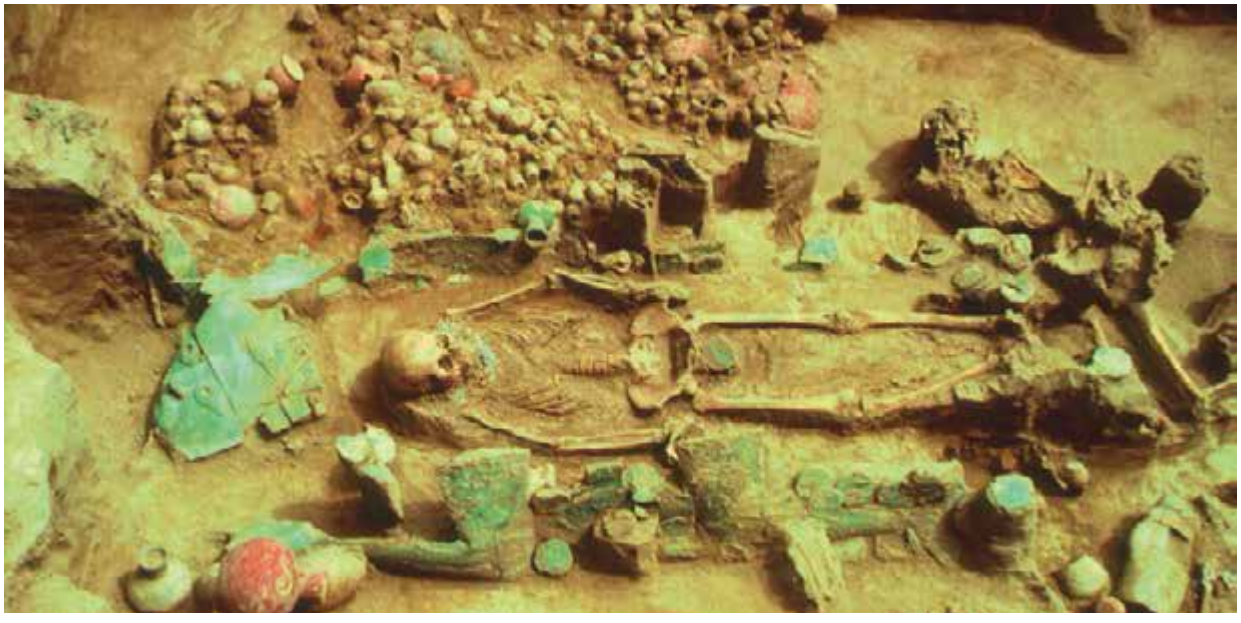


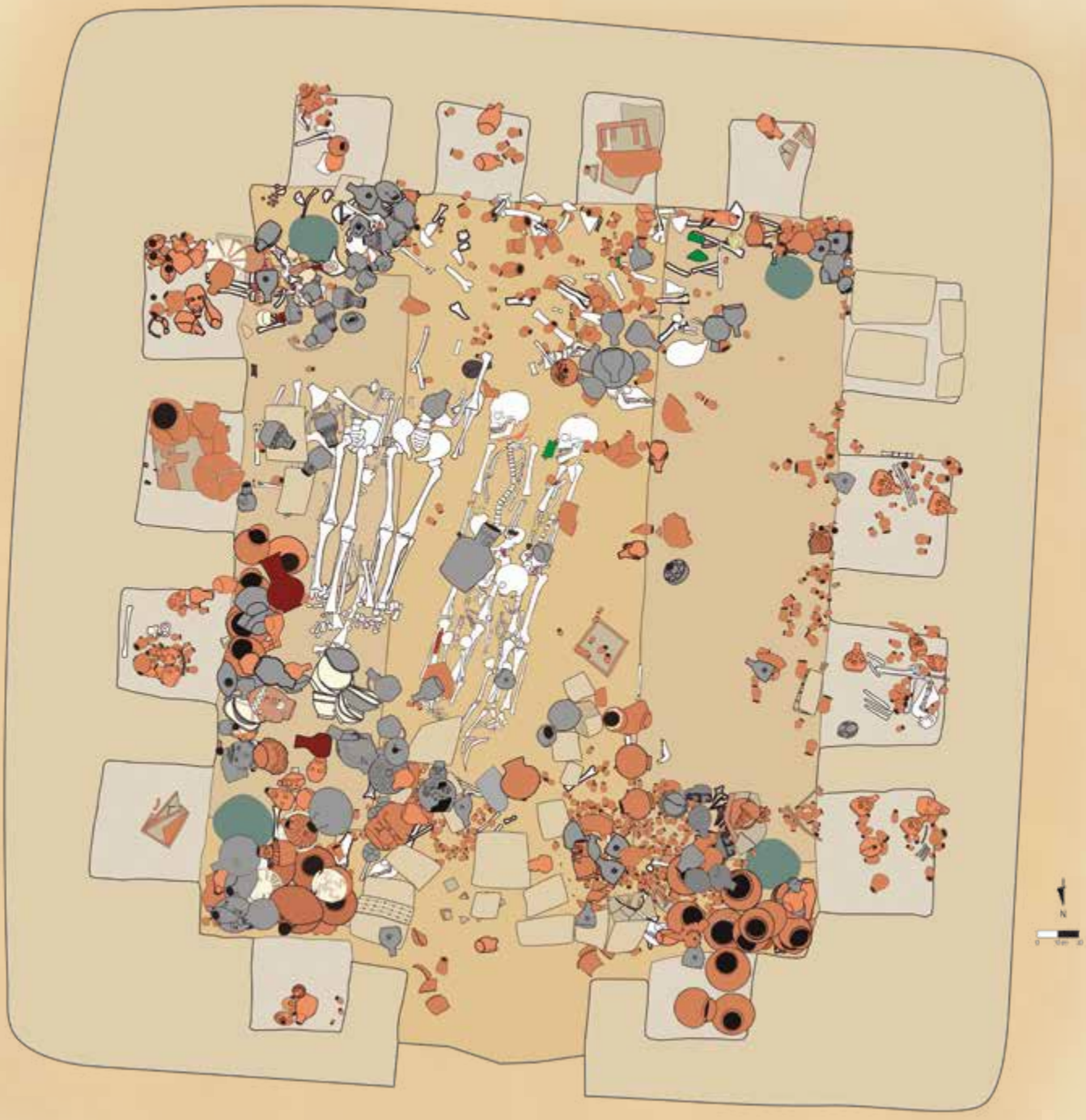
Figura 32. Tumba de cámara mochica tardía M-U 201. Detalle del ataúd y el cuerpo de la sacerdotisa rodeado de artefactos de cerámica (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro)

Figura 33. Tumba de cámara mochica tardía M-U 30. Tenía diez nichos, dentro de los cuales se encontraron maquetas, artefactos de cerámica y crisoles. El individuo principal, un infante de aproximadamente siete años, estaba al centro de la cámara asociada con grandes piezas de *Spondylus* y rodeado de ofrendas de cerámica (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro).

Figura 34. Detalle del interior de la tumba M-U 30. En el lado izquierdo se pueden ver dos cuerpos de individuos juveniles; el de la izquierda tiene los huesos de la zona toráxica totalmente fuera de sitio. En el lado derecho se ve el ataúd con las piezas de *Spondylus*, rodeado de cerámica, crisoles, huesos de camélidos y maquetas arquitectónicas (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro).

Figura 35. Máscara funeraria asociada con el infante enterrado en la tumba M-U 30. Esta peculiar máscara estaba compuesta por una serie de partes que originalmente estuvieron cosidas a una tela (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro).

Figura 36. Maqueta arquitectónica de un edificio mochica que se encontró en uno de los nichos de la cámara M-U 30. En el lado derecho aparece un puñado de pequeñas miniaturas de metal (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro).



4. Sacerdotisas, reinas o señoras

Es importante explicar el término con el que nos referimos a las mujeres de alto rango en San José de Moro, las sacerdotisas, que no solo fueron protagonistas de los entierros más importantes encontrados en el sitio, sino que además fueron profusamente representadas en la iconografía mochica tardía. Cuando en 1991 excavamos las dos primeras tumbas de sacerdotisas (Figuras 19 a 36), no existía ni claridad ni consenso sobre cómo denominar a este tipo de personajes. Para ese entonces ya se hablaba del «Señor» de Sipán, por lo que hubiera sido lógico y concurrente llamarlas «Señoras de San José de Moro», lo que haría referencia a su estatus y no a su relación con algún Señor, como se ha discutido más arriba (Weismantle, 2021). Se optó por el término *sacerdotisas* debido a que se pudo hacer una identificación muy precisa y acotada entre los artefactos asociados a las mujeres en las tumbas, particularmente una copa de pedestal alto de cerámica o metal y un peculiar adorno de tocado formado por una suerte de pluma de bordes aserrados (Figuraw 22 y 23) y la representación de una mujer en las escenas de presentación de la copa con la sangre de los prisioneros (Donnan y Castillo, 1992; 1994; Figura 50). Otras alternativas hubieran podido ser Personaje Supernatural Femenino, siguiendo a Hocquenghem y Lyon (1980), lo cual hubiera sido una denominación muy larga; Mujer Mítica, siguiendo a Holmquist (1992); o llamarlas Reinas o Cacicas de San José de Moro, siguiendo la tradición de las investigaciones mayas de llamar a todos los personajes de élite *reyes* y *reinas*. Como se puede ver, había varias denominaciones posibles, ninguna perfectamente aplicable a estas mujeres. Quizá la única denominación verdaderamente correcta hubiera sido la que los propios mochicas empleaban, pero esta, evidentemente, ha desaparecido. Llamarlas *sacerdotisas* parecería reducir su identidad a sus funciones rituales, cuando es perfectamente posible que estas mujeres hayan tenido otros roles y atribuciones en el ámbito de lo político y de lo social. Al final del día, lo importante es establecer un consenso en las denominaciones, es decir, llamar a las cosas y a las personas de una misma manera siempre. Cabe señalar que todos los nombres con los que nos referimos a los personajes de la iconografía mochica (por ejemplo, Ai Apaec, Mellizo Marino, Iguana Antropomorfa, Ser Lunar, etc.) son solo denominaciones imperfectas y arbitrarias, cuyo único valor es la convencionalidad.

En las representaciones iconográficas en las que aparecen, o en los contextos funerarios donde han sido halladas, ¿eran las sacerdotisas los personajes de mayor rango o estaban subordinadas a algún otro personaje? Si nos atenemos a la iconografía, es posible verificar

Figura 37. Dibujo de la tumba de cámara transicional temprana M-U 1045. Tenía un acceso en el lado norte y catorce nichos. Los individuos principales, dos niños y dos mujeres, posiblemente sacerdotisas, estaban en el centro de la cámara (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro).

que las sacerdotisas tienen un rol protagónico en varios rituales mochicas, pero en los dos más significativos, el del Entierro y el de la Presentación de la Copa, parecieran haber estado subordinadas a un personaje al que le presentarían ofrendas junto con otras divinidades mayores. Esta subordinación aparente, sin embargo, no se traduce en una popularidad menor, es decir, en el número de veces que aparece la sacerdotisa en la iconografía mochica tardía, donde su presencia, sobre todo en la escena de la mujer sobre la luna creciente/balsa de totora es largamente la representación más numerosa (Cordy-Collins, 1977).

A diferencia de lo que sucede en otros sitios, en otras regiones y en otros periodos, la singularidad de los hallazgos de mujeres prominentes en SJM reside no solo en la calidad y diversidad de sus asociaciones, sino en la recurrencia y cantidad de evidencias encontradas; en otras palabras, en el número de tumbas de sacerdotisas encontradas, que a su vez es posiblemente una pequeña fracción de todas las tumbas de mujeres de élite que existieron en el sitio. Si bien las asociaciones permiten identificarla y establecer su alto estatus, la frecuencia de tumbas de sacerdotisas nos indica que su identidad se institucionalizó, es decir, se estableció y seguramente se reguló independientemente del carácter de la persona. Era una posición recurrente, que tenía que ser ocupada por alguna o algunas mujeres de la élite y seguramente tenía asignadas funciones, derechos y responsabilidades, y, al fin de cuentas, era parte integrante de la estructura organizativa de la sociedad mochica tardía. Originalmente, como ya se dijo, habíamos pensado que existiría una sola sacerdotisa en el valle de Jequetepeque y que este rol habría pasado de una a otra; sin embargo, no habría ninguna razón para pensar que no existió más de una sacerdotisa contemporáneamente, en diferentes comunidades y regiones, y que quizá estas tenían una organización jerárquica que reflejaba la posición de las comunidades a las que estaban adscritas. Por otro lado, la posición jerárquica y el estatus de las sacerdotisas no parece haber sido un rol adquirido por los logros o méritos de la persona, aun cuando seguramente estos logros y méritos determinaron su poder e influencia, sino que la cantidad de entierros de sacerdotisas parecería indicar que su posición fue asumida por una mujer de determinados linajes, una después de otra, en una comunidad o región, es decir, que se volvió un cargo institucionalizado, quizá hereditario.

Figura 38. Tumba de cámara transicional temprana M-U 1242. Es muy amplia y estuvo techada con un sistema de nueve columnas. La cámara funeraria, con un ataúd vacío que presumiblemente contenía el cuerpo de una sacerdotisa, está en la esquina superior derecha. En la esquina inferior derecha está la antecámara con más de diez cuerpos (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro).

Figura 39. Tumba de cámara transicional temprana M-U 1242. Vista lateral del interior de la cámara con el ataúd y la antecámara con los cuerpos y ofrendas de cerámica asociados (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro)

Figura 40. Conjunto de tres piezas de estilo Wari Chakipampa que aparecieron en uno de los nichos del lado oeste de la cámara transicional temprana M-U 1242 (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro).

Figura 41. Conjunto de tres piezas de estilo proto-Lambayeque que parecieron en uno de los nichos de la parte norte de la cámara transicional temprana M-U 1242 (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro)

Figura 42. Detalle de la decoración del asa de una de las piezas proto-Lambayeque en la que aparecen dos ranas y una cabeza humana con un sombrero de cuatro puntas. Los ojos son almendrados y las orejas están formada por dos componentes (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro).

Figura 43. Tumba de cámara mochica tardía M-U 1727. Formada por tres componentes; en la esquina superior derecha está el acceso, sellado con una pared de adobes. En la sección media hay una antecámara, con nichos en las paredes, huesos humanos contra la pared izquierda, restos de un camélido completo en la parte baja, una huella de paste en el centro, así como numerosos «crisoles» de cerámica. En la parte baja se ubica la cámara funeraria propiamente dicha, que estaba pintada de rojo y amarillo. La cámara funeraria está dividida en una zona elevada, sobre la cual hay un ataúd con adornos de metal y, en el lado derecho, los cuerpos de tres personas que posiblemente ocuparon la cámara funeraria originalmente (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro).

Figura 44. Dibujo de la tumba de cámara mochica tardía M-U 1727 (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro)

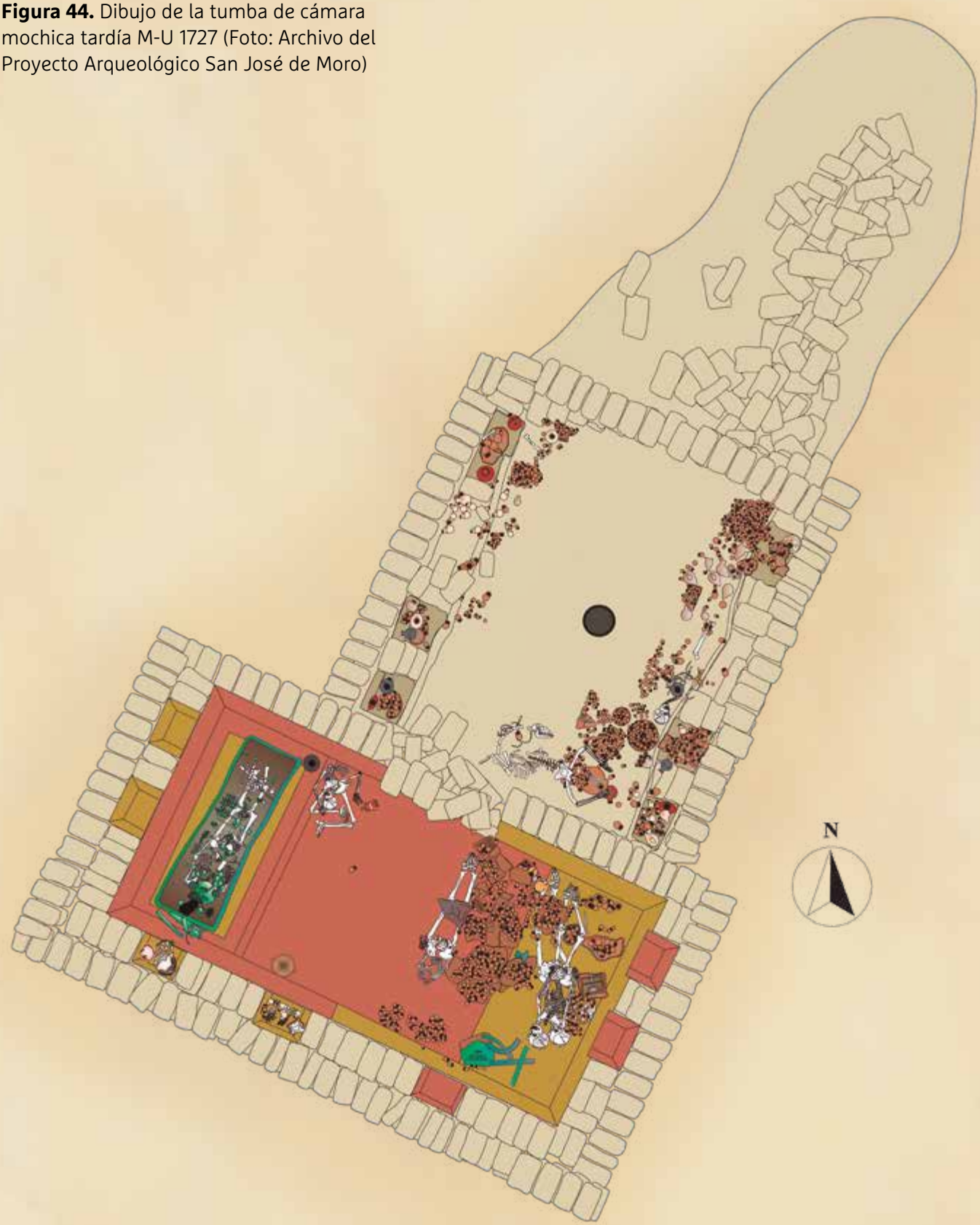


Figura 45. Tumba de cámara mochica tardía M-U 2111 (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro)

Figura 46. Detalle de la organización en el interior de la tumba M-U 2111 (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro).

Figura 47. Detalle de la parte elevada al sur de la cámara que contenía el ataúd del individuo principal. El ataúd estaba decorado con una máscara funeraria en la parte frontal, dos plumas en forma de águilas antropomorfas que llevan armas, bandas de cobre en forma de olas, dos piezas en forma de plantas de pies y placas de metal y piezas con diseños geométricos que adornaban los lados del ataúd (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro).

Figura 48. Detalle del contenido de la esquina noreste de la cámara mochica tardía M-U 2111 (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro)

Figura 49. Detalle del contenido de la esquina noreste de la cámara mochica tardía M-U 2111 (Foto: Archivo del Proyecto Arqueológico San José de Moro)

Figura 50. Detalle de la «Botella Larco», con la representación de la Ceremonia del Sacrificio y la Presentación de la Copa con sangre de los prisioneros. En la imagen se ve a la sacerdotisa con una copa de pedestal en la mano derecha y un plato de mate que tapa la copa en la mano izquierda. Delante de la sacerdotisa se puede ver, parcialmente, al personaje del Águila Antropomorfa también con una copa y un plato (Foto: Luis Jaime Castillo).

Figura 51. Dibujo un ceramio Mochica IV con la representación de la Ceremonia de la Revuelta de los Artefactos. Al lado derecho aparece la sacerdotisa frente a un conjunto de artefactos animados que han capturado a prisioneros humanos. Al centro, sobre una estructura escalonada aparece el Águila Antropomorfa. En el lado izquierdo aparece un personaje masculino y radiante acompañado de un pequeño perro y un personaje sentado del que brotan plantas. Alrededor de ellos, animales antropomorfizados capturan a los artefactos animados, en una aparente restauración del orden (*rollout* de Donna McClelland).

Figura 52. Dibujo de un ceramio mochica tardío de línea fina de San José de Moro con la representación de una «procesión funeraria». En la segunda fila, al lado derecho, aparece un cuerpo echado dentro de una suerte de litera transportada por dos personajes humanos, lo que se interpreta como un muerto transportado. Alrededor de este conjunto aparecen personajes con instrumentos musicales (flautas, sonajas, trompetas, tambores, sonajeras, antaras y ocarinas) y otros con armas (panoplias, lanzas y estólicas). En la parte superior aparece una mujer con el pelo rapado, semejante a las mujeres sacrificadas que aparecen en las Escenas del Entierro. Un grupo de tres ciegos, dos personajes de frente y otro sin cabeza, una estructura rodeada de escalonados, un personaje dentro de una estructura con una copa del sacrificio y una pareja copulando completan la representación (*rollout* de Donna McClelland).

5. Los mochicas en Jequetepeque

La ocupación mochica de San José de Moro y del valle de Jequetepeque comprende el periodo Mochica Medio (500 a 700 d. C.) y el periodo Mochica Tardío (700 a 850 d. C.) (Figura 17). Aun cuando algunos contextos funerarios mochica medio hallados en SJM presentan ajuares con numerosas ofrendas, en general durante este periodo el cementerio es ocupado por individuos de rango medio y bajo, muy semejantes en su disposición y asociaciones a los entierros excavados por Donnan y Cock en Pacatnamú (1997). Algo mayor es la complejidad y riqueza de algunos contextos funerarios hallados por Ubbelohde-Doering en Pacatnamú (1983). Subiendo en la escalera social encontramos las tumbas excavadas por Bourget en Úcupe (2014, n. d.), donde se halló un individuo con un riquísimo ajuar compuesto por numerosas ofrendas de artefactos de plata. Todos estos contextos funerarios, desde los más pobres hasta los más ricos, tienen en común que su cerámica es particularmente burda y de baja calidad. Esto es particularmente notorio si comparamos esta cerámica con la que se atribuye al periodo Mochica Temprano en sitios como La Mina y Dos Cabezas (Donnan, 2007; 2009; 2011; 2022) y si la comparamos con la calidad de la metalurgia mochica durante este periodo. Paradójicamente, las tumbas mochicas más ricas excavadas arqueológicamente corresponden a este periodo y fueron halladas por Walter Alva y su equipo en Sipán (Alva, 1990; 2008). Pero aun en estas tumbas reales, la cerámica mochica medio resalta por su pobre calidad. También resulta sorprendente que, a la fecha, todos los contextos de alto rango de esta época corresponden a individuos masculinos. La ausencia de mujeres no solo se puede verificar en los contextos funerarios, sino también en las representaciones iconográficas, donde la presencia de mujeres es casi inexistente. Esta invisibilidad de las mujeres y la inexistencia de signos de poder atribuidas a ellas o de riqueza en sus contextos funerarios contrasta muy claramente con lo que podemos ver en el periodo Mochica Tardío, donde la mayoría de tumbas del más alto rango en San José de Moro corresponden a mujeres, las llamadas Sacerdotisas de San José de Moro.

6. Las sacerdotisas en la iconografía mochica

Las diferencias ente los estilos cerámicos y el contenido de la iconografía Mochica IV y V, los estilos dominantes en la región sur y el estilo Mochica Tardío, el estilo de la región norte y, particularmente, de San José de Moro durante la última fase del desarrollo mochica en que estos estilos son contemporáneos (700 a 850 d. C.) son ilustrativas de las grandes diferencias religiosas, sociales e ideológicas entre estas dos regiones (Castillo, 2009; 2010; 2012). Las diferencias en repertorios iconográficos, es decir, lo que se representa en las dos regiones, se pueden resumir en los siguientes cuatro puntos:

a. En la cerámica mochica tardía de línea fina de San José de Moro existen muy pocas representaciones de seres humanos, si las comparamos con la iconografía Mochica IV y V del sur. Los sujetos de las representaciones son, casi exclusivamente, seres divinos y animales y objetos antropomorfizados, y entre ellos destacan las sacerdotisas. ¿Cómo se podría interpretar esta exclusión de seres humanos en las representaciones? Los individuos, hombres y mujeres, adultos e infantes, que conformaban las élites y que eran enterrados en las tumbas de cámara de San José de Moro tienen como característica exhibir asociación con los seres divinos de la iconografía, como en el caso de las tumbas de las sacerdotisas. Entonces, la exclusión de seres humanos en la iconografía podría ser interpretada como una exclusión de la mayor parte de la sociedad en las representaciones iconográficas y, consecuentemente, en los rituales mochicas tardíos. Esta exclusión y exclusividad reflejaría que, comparados con las sociedades mochicas del sur, las comunidades del norte habrían tenido un control social y religioso más excluyente y quizá un monopolio del poder y el estatus más férreo, es decir mayor desigualdad y falta de simetría, lo que será una característica inevitable de las sociedades imperiales que sucederán a los mochicas en la costa norte a partir de 1000 d. C.

b. En comparación con la iconografía Moche IV, el repertorio de temas que figuran en la iconografía mochica tardío es más limitado. Muchos temas iconográficos, particularmente en los que figuran seres humanos como principales actores, no existen en este estilo. Por ejemplo, los temas del combate y la captura de prisioneros o los corredores con las bolsas de pallares, prácticamente no existen. La reducción del número de temas representados puede entenderse como una selección de aquellos que tenían un significado importante y una coherencia con las prácticas y costumbres de la sociedad mochica de Jequetepeque que, como se dijo, era posiblemente más excluyente y elitista. Asimismo, esta reducción de temas iconográficos pudo deberse a una reducción de performances rituales o pérdida de las narraciones míticas que son la base de las representaciones.

c. Las representaciones de la sacerdotisa aumentan considerablemente y, en consecuencia, los temas iconográficos donde figura se incrementan hasta convertirse en las representaciones más prevalentes en la iconografía mochica tardía. El tema del Entierro, donde la sacerdotisa y su cohorte de mujeres aparecen varias veces, se vuelve muy popular, así como representaciones de la «Revuelta de los artefactos» y una representación a la que McClelland llama el tema «Espiral» (McClelland et al., 2007), donde se combinan elementos de la Revuelta de los Artefactos, la Navegación en balsas de totora y la presentación de una copa. Ahora bien, el tema más representado en la iconografía mochica tardía es, sin duda, la representación de la sacerdotisa sobre la luna creciente

o la balsa de totora (Cordy-Collins, 1977; Holmquist, 1992). En esta representación, la sacerdotisa aparece sobre una balsa de totora, muchas veces acompañada de otra balsa en la que navega un remero o *paddler*, y llevando una carga de prisioneros y cántaros atados con una soga al cuello. También en estas representaciones se puede ver la pesca de un gran pez, que podría ser un bonito o un tiburón. Cordy-Collins estudió estas representaciones hace muchos años y llegó a la conclusión de que la balsa se va transformando en una luna creciente sobre la que navega la sacerdotisa en el firmamento, lo que concuerda con el énfasis que las sociedades de la costa norte daban a la luna y al mar. Esta asociación entre una divinidad femenina, el mar y las balsas y la luna, es recurrente en la mitología de la costa norte, por lo que es posible que estas imágenes estén ilustrando y evocando mitos y rituales relacionados con este ciclo cósmico. Las representaciones de este tema conforman más del 50% de todos los ejemplares de la cerámica mochica tardía de línea fina. El ascenso en popularidad de la representación de la sacerdotisa es coherente con la elevación en estatus que adquieren las mujeres de la élite en San José de Moro y que se puede ver en la gran cantidad de tumbas suntuosas donde el ocupante principal es una mujer, que además tiene atributos propios de la sacerdotisa.

d. El estilo artístico Mochica Tardío de Línea Fina, tanto a nivel de las formas de la cerámica como de las convenciones pictóricas, de la forma de representar a los personajes y de componer la imagen, del «horror al vacío», etc. muestra una fuerte influencia inicial del estilo Moche V. Sin embargo, luego de este impulso inicial, el estilo mochica tardío se desprendió de su fuente sureña y desarrolló características propias, basadas en avances tecnológicos singulares adaptados a los materiales disponibles en el Jequetepeque y, como ya se discutió, con un repertorio iconográfico adaptado a las características de las sociedades mochicas del norte. Castillo (2005; 2008; 2009; 2010; 2012; 2017) ha planteado en varias ocasiones que el origen del estilo Mochica Tardío de Línea Fina se dio a partir de una movilización de ceramistas y pintores desde la parte norte el valle de Chicama, lugar original de la cerámica Mochica V, hacia el valle de Jequetepeque. Este momento de contacto debió ocurrir alrededor del 700 d. C., y coincidió con la llegada, desde la sierra aledaña, de la cerámica Cajamarca y Wari, que a su vez genera estilos derivados, como el Cajamarca costeño y el Mochica polícromo. No hemos podido determinar si ambos vectores de influencia, desde el sur el Mochica V, y desde la sierra, al este, las cerámicas Cajamarca y Wari, están mutuamente determinados o si solo es una coincidencia su aparición en Jequetepeque. Nos inclinamos a pensar que hay una fuerza que mueve a los mochica hacia el norte y a los cajamarca y wari hacia la costa, pero esto aún está por determinarse y seguramente será un proceso externo a los

actores que confluyen en San José de Moro en el 700 d. C. Queremos insistir en que las influencias foráneas parecen haber sido el impulso inicial en el desarrollo del estilo mochica tardío; sin embargo, este se desarrolló rápidamente y adquirió una identidad propia, distinguiéndose de sus influencias y representando, más bien, las características de la sociedad mochica norteña.

7. Una reina lambayeque en Chornancap

Nuestro tercer ejemplo de una tumba femenina de alto rango social corresponde a la Señora de Chornancap, tratada en extenso en este volumen por Carlos Wester, director del Proyecto Arqueológico Chotuna Chornancap, que hizo el hallazgo arqueológico y que ha publicado sus resultados en detalle (2012; 2015; 2025). Entre las muchas cosas sorprendentes del fabuloso

Figura 53. Huaca Chornancap. La tumba de la Señora de Chornancap fue encontrada al sur de la estructura principal (Foto: Museo Brüning).

hallazgo realizado por el equipo del Museo Brüning en el complejo Chotuna Chornancap (Figura 53), en la parte baja del valle de Lambayeque, a pocos kilómetros del mar, está el hecho de que se trataba, en realidad, de dos tumbas, una encima de la otra, cosa que no se había visto antes en ningún caso de contexto funerario de élite. ¿Cómo debemos interpretar la superposición de los dos contextos funerarios de élite en Chornancap? Indudablemente, la superposición no es un fenómeno fortuito, sino que es un hecho deliberado y planificado que, por lo tanto, está cargado de simbolismo. Como Carlos Wester (2025) ha argüido, la tumba de la Señora de Chornancap parecería haber estado anidada o contenida dentro de la tumba el Señor de los *Spondylus*, una tumba cuyo ocupante principal es un hombre y que es evidentemente anterior, lo que podría deberse a relaciones de parentesco o reconocimiento de la función ancestral de la tumba masculina. Sin embargo, no hay ninguna indicación de que esto haya constituido una afirmación de ningún tipo de superioridad o subordinación. Más bien materializaría una serie de relaciones que se expresan también en la iconografía Lambayeque. La construcción de este contenido simbólico en el centro de lo que parece haber sido un templo, o quizá un mausoleo que contenía estas tumbas y quizá otras por descubrir, es también sintomática.

La tumba superior contenía los cuerpos de siete mujeres, colocadas alrededor del fardo de una octava ocupante, ciertamente la figura central del enterramiento. Como ya se ha discutido, conjuntos de mujeres acompañando a un individuo principal han sido hallazgos frecuentes en las tumbas de las Sacerdotisas de San José de Moro y figuran prominentemente en representaciones del Tema del Entierro, lo que nos ha llevado a pensar que el rol de la sacerdotisa no era exclusivo de una mujer, ni estaba reservado solo para una comunidad. Por el contrario, es muy posible que cada comunidad del valle de Jequetepeque haya tenido su sacerdotisa o sacerdotisas. Y que alrededor de estas figuras prominentes haya habido una suerte de cohorte de mujeres relacionada con los roles ceremoniales de la sacerdotisa.

Carlos Wester ha descrito en detalle el contenido de esta tumba, que incluía miniaturas de piedra y nácar, una máscara funeraria, vasos de oro y plata, un extraordinario cetro de oro, entre otros artefactos metálicos, así como numerosas y peculiares ofrendas de cerámica de estilos Lambayeque y Cajamarca costeño. Una de las peculiaridades de estos conjuntos cerámicos en los que nos queremos centrar reside en que las piezas Lambayeque no incluían el ubicuo «Huaco Rey», que representaría la figura de una divinidad de grandes ojos rasgados y que muchas veces se asocia con la imagen del héroe fundador de la dinastía Lambayeque, el propio Naylamp. Esta forma de cerámica no solo es la más recurrente en contextos Lambayeque de élite, sino que sería un marcador de la consolidación del estado Lambayeque, análogo a la existencia de huacos retratos de líderes mochicas. Su ausencia en esta tumba, y en general en el complejo Chotuna Chornancap, estaría

indicando una diferencia sustantiva entre este centro y otros centros político-religiosos Lambayeque; por ejemplo, Pómac y Túcume. Es decir, la carencia de la forma cerámica más común en contextos Lambayeque de élite podría interpretarse como que existieron diferencias no solo en los estilos de la cerámica, sino en las representaciones emblemáticas asociadas con el poder político. Esto podría indicar, a su vez, que el complejo ceremonial de Chotuna y Chornancap pudo constituirse como un centro político diferenciado de otros en el territorio Lambayeque.

Pero la presencia en el ajuar funerario de numerosas piezas de estilos Cajamarca y Cajamarca costeño, que incluían platos y jarras de asa lateral finamente pintadas, parecería indicar que la ocupante principal de la tumba mantenía algún tipo de relación con Cajamarca, la región andina aledaña a Lambayeque. Técnicamente, se denomina estilo Cajamarca costeño a uno de los varios estilos alfareros asociados con la tradición cultural Cajamarca que se desarrolló de forma contemporánea a las fases finales mochicas, al periodo Transicional y a los inicios de la tradición Lambayeque. En este estilo las piezas, que son mayoritariamente platos de base anular y cántaros pequeños de asa lateral, fueron fabricadas con arcillas rojas, recubiertas con una gruesa capa de engobe blanco o crema y posteriormente decoradas con diseños realizados con pinturas rojas de origen hematítico. En el caso de las piezas asociadas a la tumba de Chornancap, la decoración tiene una coloración naranja intensa y traslúcida, lo que reflejaría que las piezas fueron cocidas a altas temperaturas y tanto el engobe como la pintura experimentaron un grado de vitrificación. El adjetivo «costeño» es en realidad una interpretación errónea de su origen, que se atribuye al uso de arcillas rojas para la confección de la base cerámica antes de la aplicación del engobe y decoración. Esto no es necesariamente exclusivo de los estilos Cajamarca producidos en localidades próximas al litoral, como Las Varas en el valle de Jequetepeque (Tsai, 2012), sino que es de uso extendido en todos los subestilos Cajamarca. En cualquier caso, estos raros especímenes de cerámica Cajamarca denotarían algún tipo de conexión entre los ocupantes de la tumba de Chornancap y esta región andina del norte del Perú. Esta conexión puede haber sido una simple afinidad o preferencia estética por este tipo de material o un origen en esta región, es decir, que alguna de las ocupantes de la tumba, o la propia ocupante principal, podría haber sido originaria de esta región. Esto no sorprende, puesto que se ha planteado que existiría una fuerte movilidad social entre los miembros de las élites gobernantes desde épocas mochicas medio. Es perfectamente posible que una «princesa» Cajamarca se haya desposado con un gobernante Lambayeque y que en su tumba se marque su origen con artefactos idiosincráticamente cajamarquinos.

Finalmente cabe preguntarnos si la tumba de la Señora de Chornancap pudo haber sido un antecedente del establecimiento del poder femenino en la costa norte. ¿Es la Señora de Chornancap una antecesora de las capullanas

que encontraron los conquistadores españoles? Entre esta tumba y las capullanas reportadas para principios del siglo XVI median solo trescientos años, por lo que bien pudo ser la Señora una suerte de protocapullana que, como los personajes históricos, detentó el poder político y funciones ceremoniales. En el futuro, cuando se encuentren más tumbas femeninas Lambayeque, podremos dilucidar esta interrogante de manera más ajustada, pero no queda duda de que, como las capullanas, la Señora de Chornancap es otro ejemplo de una mujer poderosa por derecho propio en la costa norte del Perú.

6. Conclusiones

El ascenso del poder femenino, desde las sacerdotisas mochicas hasta las capullanas coloniales, permite ver cómo una peculiaridad en la asignación del poder y liderazgo que posiblemente se gestó entre los mochicas tempranos se institucionalizó a partir del periodo Mochica Tardío, continuó durante la época Lambayeque y llegó plenamente consolidado a los primeros siglos de la invasión española. Aun cuando muchas diferencias caracterizan a estos cuatro periodos y median entre ellos conquistas sucesivas del territorio por los lambayeques, los chimús, los incas y los españoles, el ascenso del poder femenino no cedió y más bien se generalizó en la costa norte, cosa que, hasta donde tenemos conocimiento, no sucede en otras regiones centroandinas. Es decir, un rasgo distintivo de las sociedades norteñas fue la apertura al poder político y preponderancia religiosa de mujeres de las élites. Quizá el cambio más importante entre los casos arqueológicos y los que parecen documentados en textos coloniales, es que en los primeros parecería que las señoras o sacerdotisas tenían un rol muy importante en el aparato litúrgico. Inferimos que este rol ritual tenía un correlato en términos de su estatus y poder político. Por el contrario, los documentos históricos hablan de mujeres con poder y representatividad política y social, sin referencia a rol ritual alguno. Las capullanas son gobernantes, no oficiantes ceremoniales, lo que quizá devino de la pérdida de los roles ceremoniales con el advenimiento de la dominación española y la erradicación de los cultos prehispánicos.

Referencias bibliográficas

Alva, W. (1988). Discovering the New World's richest unlooted tomb. *National Geographic Magazine*, *174*(4), pp. 510-549.

Alva, W. (1990). New tomb of royal splendor. The Moche of ancient Peru. *National Geographic Magazine*, *177*(6), pp. 2-15.

Alva, W., (2008). Las Tumbas Reales de Sipán. En K. Makowski (Comp.), *Señores de los reinos de la luna* (pp. 266-279). Fondo Editorial del Banco de Crédito del Perú.

Alvarado, A. (2015). Sacerdotisas, curanderas, parteras y guerreras: Mujeres de élite en la costa norte del Perú antiguo. *Americania, Revistas de Estudios Latinoamericanos*, (2), pp. 4-38.

Alvarado, A. (2018). La legitimación del poder femenino de la costa norte del Perú en la época prehispánica. *CEMHAL Revista Historia de las Mujeres*, (177), pp. 1-9.

Bourget, S. (S. f.). The Lord of Úcupe, A Middle Moche Tomb at Huaca el Pueblo, Zaña Valley. University of Texas.

Bourget, S. (2014). *Les rois mochica. Divinité et pouvoir dans le Pérou ancien*. Somogy Editions D'Art.

Castillo, L. J. (2005). Las señoras de San José de Moro: rituales funerarios en la costa norte del Perú. En M. Castañeda y G. Astete (Eds.), *Divina y humana: La mujer en los antiguos México y Perú* (pp. 18-29). Ministerio de Educación del Perú, Estación Cultural Desamparados, Instituto Nacional de Antropología e Historia de México.

Castillo, L. J. (2008). Prácticas funerarias de élite en San José de Moro. En K. Makowski (Comp.), *Señores de los reinos de la luna* (pp. 288-293). Fondo Editorial del Banco de Crédito del Perú.

Castillo, L. J. (2009). El Estilo Mochica Tardío de Línea Fina de San José de Moro. En L. J. Castillo y C. Pardo (Eds.), *De Cupisnique a los Incas. El Arte del Valle de Jequetepeque* (pp. 208-243). Museo de Arte de Lima.

Castillo, L. J. (2010). Moche Politics in the Jequetepeque Valley: A case for Political Opportunism. En J. Quilter y L. J. Castillo (Eds.), *New Perspectives in the Political Organization of the Moche* (pp. 81-107). Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Harvard University Press.

Castillo, L. J. (2012). *San José de Moro y el fin de los mochicas en el valle de Jequetepeque, costa norte del Perú*. [Tesis de doctorado, University of California]. Repositorio UCLA. https://escholarship.org/uc/item/1g5154dd

Castillo, L. J. (2017). Le Pouvoir Feminin sur la Cote Nord Prehispanique - Les Pretresses de San José de Moro. En S. Uceda y L. J. Castillo (Eds.), *Le Pérou, avant les Incas* (pp. 133-170). Flammarion.

Castillo, L. J. y Holmquist, U. (2000). Mujeres y poder en la sociedad mochica tardía. En N. Henríquez (Comp.), *El hechizo de las imágenes. Estatus social, género y etnicidad en la historia peruana* (pp. 13-34). Fondo Editorial PUCP.

Castillo, L. J. y Donnan, C. (1994). Los mochicas del norte y los mochicas del sur, una perspectiva desde el valle de Jequetepeque. En *Vicús* (pp. 143-181). Banco de Crédito del Perú.

Castillo, L. J. y Rengifo, C. (2008). El género y el poder: San José de Moro. En K. Makowski (Comp.),

Señores de los reinos de la luna (pp. 165-182). Fondo Editorial del Banco de Crédito del Perú.

Castillo, L. J. y Rengifo, C. (2015). The Construction of Social Identity: Tombs of Specialists at San José de Moro, Jequetepeque Valley, Peru. En P. Eeckhount y Owens, L. (Eds.), *Funerary Practices and Models in the Ancient Andes. The Return of the Living Dead* (pp. 117-136). Cambridge University Press.

Castillo, L. J, Rucabado, J., Del Carpio, M., Bernuy, K., Ruiz, K., Rengifo, C., Prieto, G. y Fraresso, C. (2008). Ideología y poder en la consolidación, colapso y reconstitución del Estado mochica del Jequetepeque: El Proyecto Arqueológico San José de Moro (1991-2006). *Ñawpa Pacha*, *29*(1), pp. 1-86. https://doi.org/10.1179/naw.2008.29.1.001

Chapdelaine, C. y Pimentel, V. (2008). Personaje de alto rango en San Juanito, valle de Santa. En K. Makowski (Comp.), *Señores de los reinos de la luna* (pp. 248-253). Fondo Editorial del Banco de Crédito del Perú.

Cieza de León, P. (1987). *Crónica del Perú. Tercera Parte*. Fondo Editorial PUCP. (Original publicado en 1553).

Cordy-Collins, A. (1977). The Moon is a Boat!: A Study in Iconographic Methodology. En A. Cordy-Collins y J. Stern (Eds.), *Pre-Columbian Art History: Selected Readings* (pp. 421-434). Peek Publications.

De La Torre, J. y Lapi, B. (2014). ¿Dónde están las mujeres? Reflexiones desde la arqueología peruana. *Revista de Investigaciones del Centro de Estudiantes de Arqueología*, (8), pp. 47-62.

Donnan, C. (2007). *Moche Tombs at Dos Cabezas*. Cotsen Institute of Archaeology at UCLA.

Donnan, C. (2009). El estilo Mochica Temprano del valle de Jequetepeque. En L. J. Castillo y C. Pardo (Eds.), *De Cupisnique a los Incas. El Arte del Valle de Jequetepeque* (pp. 112-153). Museo de Arte de Lima.

Donnan, C. (2010). Moche State Religion, A Unifying Force in Moche Political Organization. En J. Quilter y L. J. Castillo (Eds.), *New Perspectives in the Political Organization of the Moche* (pp. 45-67). Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Harvard University Press.

Donnan, C. (2011). Moche Substyles: Keys to Understanding Moche Political Organization. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, *16*(1), pp. 105-118.

Donnan, C. (2022). *La Mina. A Royal Moche Tomb*. University of New Mexico Press.

Donnan, C. y Castillo, L. J. (1992). Finding the tomb of a Moche priestess. *Archaeology*, *6*(45), pp. 38-42.

Donnan, C. y Castillo, L. J. (1994). Excavaciones de tumbas de sacerdotisas moche en San José de Moro, Jequetepeque. En S. Uceda y E. Mujica (Eds.), *Moche: propuestas y perspectivas* (pp. 415-424). Institut français d'études andines, Universidad Nacional de La Libertad.

Donnan, C. y Cock, G. (Eds.) (1997). *The Pacatnamú Papers, Volume 2. The Moche Occupation*. University of California.

Franco, R. (2008). La Señora de Cao. En K. Makowski (Comp.), *Señores de los reinos de la luna* (pp. 280-287). Fondo Editorial del Banco de Crédito del Perú.

Franco, R. (2025). La Señora de Cao: Identidad y poder femenino en la sociedad mochica. En C. Wester (Ed.), *Mujeres. Soberanas, sacerdotisas y ancestras* (pp. 83-125). Universidad Señor de Sipán.

Hernández Astete, F. (1998). Roles sexuales en la organización incaica. *Histórica*, *22*(1), pp. 93-134.

Hernández Astete, F. (2002). *La mujer en el Tahuantinsuyo*. Fondo Editorial PUCP.

Hocquenghem, A. M. y Lyon, P. (1980). A class of anthropomorphic supernatural female in Moche iconography". *Ñawpa Pacha*, *18*(1), pp. 27-48.

Holmquist, U. (1992). *El personaje mítico femenino en la iconografía moche*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Lizárraga, Fray Reginaldo (1946). *Descripción de las Indias: crónica sobre el antiguo Perú, concebida y escrita entre los años 1560 a 1602*. Librería e Imprenta Miranda.

McClelland, D., McClelland, D. y Donnan, C. (2007). *Moche Fineline Painting from San José de Moro*. Cotsen Institute of Archaeology.

Muro, L. A., Castillo, L. J. y Tomasto-Cagigao, E. (2019). Moche Corporeal Ontologies: Transfiguration, Ancestrality, and Death; A Perspective from the Late Moche Cemetery of San José de Moro, Northern Peru. En M. Lozada y H. Tantaleán (Eds.), *Andean Ontologies: New Archaeological Perspectives* (pp. 116-149). University Press of Florida. http://www.jstor.org/stable/j.ctvx071n2.10

Nelson, A. y Castillo, L. J. (1997). Huesos a la deriva. Tafonomía y tratamiento funerario en entierros Mochica Tardío de San José de Moro. *Boletín de Arqueología PUCP*, (1), pp. 137-163. https://doi.org/10.18800/boletindearqueologiapucp.199701.006

Nelson, A., Nelson, C., Castillo, L. J. y Mackey, C. (2000). Hosteobiografía de una hilandera precolombina. *Iconos, Revista Peruana de Conservación y Arqueología*, (4), pp. 30-43.

Peters, A. y Tomasto-Cagigao, E. (2017). Masculinities and femininities: Forms and expressions of power in the Paracas Necropolis. En *Dressing the part: Power, Dress, Gender, and Representation in the pre-Columbian Americas* (pp. 371-449). Florida University Press. https://d2r6h7ytneza1l.cloudfront.net/title/c2de54f7-3e37-466f-adc8-acf926809b9c/scherfollens-toc.pdf

Ramírez, S. (1991). *Patriarcas provinciales. La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú colonial*. Alianza Editorial.

Ramírez, S. (2006). Historia y memoria: la construcción de las tradiciones dinásticas andinas. *Revista de Indias*, *66*(236), pp. 13-56.

Salles, E. y Noejovich, H. (2006). La herencia femenina andina prehispánica y su transformación en el mundo colonial. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, *35*(1), pp. 37-53.

Sanahula, E. (1997). Sexuar el Pasado. Una Propuesta Arqueológica. En C. Segura (Coord.), *La historia de las mujeres en el nuevo paradigma de la historia* (pp. 15-24). Asociación Cultural Al-Mudayna.

Seki, Y. (2025). La doncella alada: El papel de la mujer en la generación de poder para el periodo Formativo en la sierra norte del Perú. En

C. Wester (Ed.), *Mujeres. Soberanas, sacerdotisas y ancestras* (pp. 37-81). Universidad Señor de Sipán.

Strong, W. (1947). Finding the Tomb of a Warrior God. *National Geographic Magazine*, *91*(4), pp. 453-482.

Tomasto-Cagigao, E., Lund, M., Castillo, L. J. y Fehren-Schmitz, L. (2016). 11. Human Sacrifice: A View from San José de Moro. En H. Klaus y M. Toyne (Eds.), *Ritual Violence in the Ancient Andes: Reconstructing Sacrifice on the North Coast of Perú* (pp. 291-314). University of Texas Press.

Tsai, H. (2012). *An Archaeological Investigation of Ethnicity at Las Varas, Peru* [Tesis de doctorado, University of Michigan]. Universidad de Michigan Library. https://hdl.handle.net/2027.42/94040

Ubbelohde-Doering, H. (1983). *Vorspanische Gräber von Pacatnamú, Nordperu*. C. H. Beck.

Weismantle, M. (2021). *Playing with Things, Engaging with Moche Sex Pots*. University of Texas Press.

Wester, C. (2012). *Sacerdotisa Lambayeque de Chornancap, Misterio e Historia*. Ministerio de Cultura.

Wester, C. (2015). *Chornancap, Palacio de una gobernante y sacerdotisa de la cultura Lambayeque*. Ministerio de Cultura.

Wester, C. (2025). Una gobernante, sacerdotisa y deidad femenina en el paisaje sagrado de Chornancap. En C. Wester (Ed.), *Mujeres. Soberanas, sacerdotisas y ancestras* (pp. 233-289). Universidad Señor de Sipán.